نجيب محمد البهبيتي

المدخل إلى دراسة
التاريخ والأدب العربيين



الشركة الجديدة
دار الثقافة
الدار البيضاء

الكتاب الأول

القواعد الراسخة للتاريخ العربي
ولكتابته فى القديم والحديث

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد

ـ اوروبا تهدم تاريخنا باسم العلم الحديث
ـ اوروبا والانفجار بعد الحصار
ـ العلم العربى كان هاديهم ، وعلى أثر العرب ساروا

كتابة التاريخ فى العصر الحديث تأخذ صورة معركة قاسية عنيفة تشنها علينا ، وعلى الحقيقة التاريخية اوروبا منذ عهد بعيد . لكنها لم تتصل بنا الا من يوم ان رحنا نسحب انفسنا من ظلال الغفوة التى اعترتنا بعد طول جهد لقيناه فى حروبها قرونا متعاقبة بدأت من عهد الاسكندر واتصلت فى الحروب الاسلامية الاولى ، ثم فى الحروب الصليبية ، ثم تمت عليها بالهزيمة المطلقة فى مواجهتها الاسلام يقوده الاتراك فاكتسحوا قواها حتى قلب اوروبا نفسها ، وسدوا عليها طريق التنفس أو التسرب من الشرق وراحت اوروبا تغلى بالجريمة والدماء الجارية فوق ارضها حتى كادت تغرقها وتبتلعها لولا أن قيض لها الاتصال بفضل علم الشرق العربى وبكتبه ومعارفه عن العالم القديم والجديد ، بما فتح أمامها متنفسا جديدا من جانب الغرب فانطلقوا عبره الى المحيط الاطلسى يركبونه جنوبا اولا ، وغربا ثانيا ، فيدورون حول افريقيا ، ويعبرون الاطلسى الى ما عرف عندهم بالعالم الجديد ، وما كان جديدا الا عليهم ، فقد كان العرب من قبل ذلك بدهور قد وثبوا اليه ، واستقروا به ، وراحوا يبنون به على ديدنهم الحضاري ، ومثلهم التاريخى ، حضارة اشتقت أصولها من حضارتهم المعروفة لهم فى المشرق ، وفى كل المواطن التى نزلوها واستقرت بها أقدامهم وستقرأ فى هذا الكتاب

سيرة هذه الحضارة ، ومثلها البانى الذي اعتبره أصحابها على مدار تاريخهم الطويل العريق ، رسالة ثابتة ، وفرضوا على نفوسهم النهوض بها فى كل مكان وفى كـــل زمـــان .

كما كان العرب من قبل ذلك بدهور قد داروا حول افريقية بدءا من البحر الاحمر فالمحيط الهندي الغربى فالاطلسى ، صعودا الى الشمال ، حتى عادوا الى البحر الابيض المتوسط مارين ببوغاز الصخرة المعروف اليوم بجبل طارق ، ثم الى الميناء المصري القديم المعروف اليوم بالاسكندرية . كان ذلك فى عهد نيخاو الفرعون المصري . وقد ذكر المصريون ذلك لهيرودوتس اليونانى ، ونقله الى الناس فيما دعى « بتواريخه » ، ثم شكك فى صحته جهلا ، واستهوالا راجعين الى انقباض الفهم اليونانى لسعة العالم ، هذا مع أن الخبر نفسه يحمل فى مضمونه الدليل القاطع الحاسم على صحته : وذلك قائم فى اخباره بالاتصال بين البحار المحيطة بافريقية ، مسلما بعضها الى بعض حتى يمكن للسفن الخارجة من مصر السير منها من البحر الاحمر والانتهاء اليها من البحر المتوسط ، فمثل هذه الرحلة لا تسعف بها النبؤة ، ولا تعتمد على الخيال ، وانما تقوم على التجريب والمشاهدة .

ومن قبل ذلك قام بها الفينيقيون جنوبا من الاطلسى دائرين كذلك بافريقية وهذه المعارف كانت لا تزال باقية فى أذهان الاجيال العربية الاسلامية وفى كتبهم منقولة عن قديمهم . وعرفها عنهم أهل جنوة والبندقية .

ومن هاتين المدينتين خرج الذين قادوا سفن اسبانيا عبر الاطلسى ، وكان الذين اطمأنوا الى اخبارهم ملوك الاسبان فى الاندلس حيث كانت المعارف العربية . وبذلك استدارت أوروبا حول الجناح العربى الغربى ومضت تسللا فى عهد كان فيه المشرق العربى مشغولا عن هذا الطريق ، وكان عرب المغرب من الطاقة بحيث يقدرون على حماية أوطانهم فحسب .

فكان بلوغهم عن هذا الطريق الآمن الى أراضى آسيا العذراء التى كانت تحتمى بظهور المسلمين فى الشرق ، وانفجارهم على أرض العالم

الجديد بثرواتها الهائلة هما مصدرا القوة اللذان حملاها الى مكانتها التى احتلتها فى العالم الحديث .

ثم كانت نهضتهم كلها قائمة على أسس ثابتة من العلم العربى والتجريب العربى ، بل ان ملابسهم وهندسة دورهم ومعابدهم ، قد اخذوها كلها عن العرب . فنحن علمناهم الحياة ، وفتحنا أعينهم على نورها . وسنأتى الى فصول فى هذا السبيل تضع التاريخ الحقيقى للحضارة الانسانية تحت ضوء النهار بعد أن اثاروا حوله الغبار حتى كاد يحيل الدنيا ظلاما كثيفا .

آلة التدمير الفكرية :

وقد كانت هذه التجربة التاريخية ، وكان الاحساس الاوروبى بالتنفس بعد الاختناق ، وبالنجاة بعد مظنة الهلاك دافعا اضافيا الى تشبث اوروبا بما أسقطته اليها الظروف السانحة فراحت تعض عليه بالناجذ والناب ، وتتفنن فى الحفاظ عليه بكل ما يتيحه التفكير لها من وسيلة ومن أداة ، مهما خسئت هذه الوسيلة وشذت هذه الآلة . لم تضع الاخلاق فى ميزانها ، ولا الحقيقة فى اعتبارها ، ولا الضمير وراء العمل الدائب فى تثبيت اقدامها حيث نزلت : بالدم والنار وبافساد الاخلاق وبتهديم النفوس والتاريخ ، وبانكار الماضى ومسخه ، وبتسميم عقول المغلوبين ، وبانتحال الماضى الحضاري لاجناس ادعت أنها منها ، وهى ليست منها فى كثير ولا قليل . وكل ذلك ليقطعوا بين العرب وماضيهم ، ويصبحوهم شجرة من غير اصل فتموت ليبقوا هم حيث بلغوا . ومن الغريب أن الكثيرين منا خدعوا بهذا الهراء . واصل الانخداع أنهم خرجوا علينا من مكمن خلف دروع من دعوى العلم والبحث ، وكانت اجيالنا لا تزال تهيم فى دغش الفجر من نعاس اهتبلناه بعد طول الجهاد ، من خلف الاتراك يوم تولوا عنا حماية الاسلام .

مطيـــة خادعـــة :

وكانت طريقتهم تخالف الطريقة التى بقيت عندنا فى فترة التخلف من طرق العمل العلمى الذي شق آباؤنا مهايعه ومسالكه ، فلم يبق لنا منها الا ما رسب فى الازهر ماثلا فى كتب الحواشى والمتون ، فطرنا بالاناء فرحا وتلقفنا السم الذي يفعمه خالطين بين الوعاء وما فى الوعاء . فقدموا لنـــا بذلك ما شاءوه ، وصوروا لنا الامور على ما حلا لهم ، واطلقوا بيننـــــا صنائعهم يدعون لهم ، ويرفعون من شأن علمهم ، ويتظاهرون فى نشـــر سمومهم بأنهم هم المبتكرون لما ينهونه الينا عن سادتهم وصانعيهم ، وهم ليسوا اكثر من كلاب الصيد التى تخدم من أطعمها وضراها ، ودربها على العمـــل لخدمتـــه .

وبذلك مكناهم من تاريخنا ، ومن تفكيرنا ، وعاشت من بيننا طائفة تتظاهر بالعلم الحديث والمنهج الاوروبى المبتكر ، وما هى الا أبواق تخدم الاستعمار الفكري ، وتهدم الماضى القومى بأكثر مما كان محترفو السياسة المصنوعون يخدمون الاستعمار السياسى والعسكري الهادم لمقومـــــات النهضـــة القوميـــة .

ذلك أن اضرارهم بالتاريخ ، وتدميرهم النفوس لم يكن من السفور المباشر بحيث يقع موقع الاضرار السياسى من المساس بعيش الافراد ، وبمجد الجماعات الذي يواجه الناس مباشرة على حين لا يواجه الخطـــر المعنوي حاضر الناس بقدر مواجهته مستقبلها الذي لا يزال مغيبا عنهـــا فى تلـــك المرحلـــــة .

فمضوا فى تدميرهم غير مشعور بهم ، بل ان منا من راح يصفق لهم ، ويرفع الصوت بالدفاع عنهم باسم حماية « حرية الفكر » و « حريــــة الفكـــر » لايعطاها العدو حتى يتمكن بها من عنق الولى الا بأيدي البلهاء والمخدوعين والاغرار ممن لا يكادون يرون ما دون أطراف أنوفهم ، وممـــن يستمرئون القول ويغريهم تنسيقه وتدبيجه قبل حقيقته ، ولو لووا بـــه

عنق الحقيقة ، وقتلوا به التاريخ ، وممن يرتزقون بالقول المستعار فـــى سوق بيع الورق الرخيص ، وهؤلاء لا يلقون بالا الى مصدر المال من حيث عـــن ، وفـــــاض .

لم تكن أوروبا تزيد على هذا القدر من الاستعداد ولا العطاء يـــوم دخلت سوق العمل الفكري تشد به ظهر عملها السياسى وعملها العسكري . فكان العمل الفكري هو الشطر النفسى فى حربها المعلنة على العرب يقوم الى جانب العملين السياسى والعسكري ، ولما فل الاخيران ظل الثالث عاملا يحمله ذوو العاهات الفكرية منا ، دمى خشبية تحركها بالحبال من خلف الستار أيدي أصحاب المصلحة فيهـــا .

ولا ترمنى بتهمة التعصب فسترى حين تمضى فى هذا الكتاب انعدام القواعد التى بنى عليها الاوروبيون دعاواهم ، وزيفوا بها ما قدموه تحت اسم العلم والتاريخ والبحث والنقد الجديدين ، وسترى من أين التقطوا أصول تقدمهم المادي الحالى جزءا جزءا ، وأين كانوا قبل أن يأخذوا هذه القواعد والمرحلة الحضارية التى كانوا يعيشونها يوم التقينا بهـــم فى القديم أيام اليونان ، وفى الحديث عندما تقدمت أوروبا الحديثة الـــى العمل ملتفة بجناحنا الايسر تسللا عن طريق المحيط الاطلسى كما أشرت بعد أن سدت عليها الطريق الى المشرق فراحت تختنق ويأكل بعضها بعضــــــا .

اوروبـــى يتحـــدث :

وسأترك فى هذه المرحلة من هذا الكتاب أوربيا يتحدث عن شعوب أوروبا اذ ذاك لكى ترتفع بشهادته عن كتفى شبهة التعصب لو أننـــى قلت بعض ما قاله فى جماعتـــه .

والمتحدث هو الاستاذ « جون وليام دريبر » فى كتابه « تاريخ النشوء الفكري لاوروبا » . وقد كان « دريبـــر » أستاذا فى جامعة نيويورك ،

وله غير هذا الكتاب كتب منها « الصراع بين الدين والعلم » .

وكتابه الذي انقل عنه أندر من الكبريت الاحمر فى الزمان القديم ، لا تلقاه الا فى مكاتب فطاحلهم واصحاب الجراة فيهم ، ممن لا يؤخذون فى أوربيتهم بشبهة ولكنهم من قوة القلوب ومن ثبات الجنان بحيث يواجهون الحقائق حتى يصيبوا فهمنا ولا يخطئوا بذلك تحقيق الصورة التى يجب أن يحصلوها عن المعسكر الذي سخرتهم ظروف نشأتهم وصناعتهم لحربه . وقد طاردت الكنيسة الكتاب حتى كادت وسائلها تبتلعه مع كثرة ما طبع منه . ولذلك قل بأيدي النـــاس .

يقول « دريبر » فى الفصل الثانى من المجلد الثانى من كتابه :

WILLIAM DRAPER,
A History of the Intellectual Developement of Europe - The York Liberary, 1905 London

أشعة الصبح العربـــى :

« كان الضغط على النظام الايطالى (يقصد الكنيسة) ماضيا فى طريقه منذ زمان منبعثا من الغرب . وكان راجعا الى حضور العرب فـــى اسبانيا . فمن الضروري اذن ان نبين ظروف غزوهم وفتحهم لتلك البلاد ، وان نوازن بين حالتهم الاجتماعية والفكرية ، وبين حالة معاصريهم مـــن أهل البلاد المسيحية .

حالـــة أوروبـــا :

فمن بربرية اهل أوربا الوطنيين الذين لا يمكن القول بأنهم ظهروا برؤوسهم من تحت سطح الحالة الوحشية ، قذرين فى أشخاصهم ، مظلمـين فى عقولهم ، يقطنون الاكواخ التى كان الدليل على غنى صاحبها ان تكون أرضها مفروشة بالحلفاء ، وحيطانها مغطاة بالحصير المصنوع من القش ، طعامهم التعس الفول ، والحمص الجبلى ، وجذور النباتات ، وحتى لحـــاء

الاشجار يرتدون ثيابا من الجلد غير المدبوغ ، وفى أحسن الاحوال من المدبوغ — الذي يعيش طويلا ولكنه لا يؤدي الى النظافة — فى حالة كانت الابهة الملكية يكتفى ويرضى فى اظهارها بأن يتألف الموكب الملكى من عربة يجرها زوجان مقرونان من الثيران على الاقل ، يحثها على السير عبيد يجرون الى جانبها قد لفت سيقانهم حزم من القش ، من أناس يؤمنون اعمق الايمان بأشباح معجزات الاضرحة ، ومخلفات اصحابها التى يبرأ منها العقل ، من رجال الكنيسة المتعطشين الى السلطان ، من هذه كلها يجد الانسان السعادة فى أن يولى وجهه شطر الركن الجنوبى الغربى من القارة ، حيث كان مقدرا أن يتفجر النور تحت دلالات بشائر أخرى . فقد كان الهلال فى الغرب فى طريقه الى أن يتجلى بدرا تاما على أوروبا » . (ص 27 — 28) .

فتح اسبانيا — الانقسام العربى اوقف فتح اوروبا وليس شارل مارتل

بعد هذا يمضى دريبر الى تلخيص فتح العرب اسبانيا ، واشرافهم على فتح فرنسا لولا ما كان من تنكيل موسى بن نصير بطارق بن زياد ، واستدعاء الخليفة الوليد لموسى وسجنه اياه عقابا له على ما ركب فى حق الفاتح الاول . ويقول : ان هذا العمل العادل قطع على موسى تخطيطه الرامى لقطع أوروبا الى القسطنطينية لاعلاء كلمة الله .

ويقول : ان الانقسامات بين العرب فى اسبانيا نفسها ثم الصراع الدفين بين الامويين والعباسيين على الخلافة — وهو الصراع الذي لم يلبث أن انفجر فعوق كل شىء — هو السبب الحقيقى فى توقف الفتح العربى لاوروبا ، وليس سيوف شارل مارتل وجماعته ، ويسخر بما قيل عن ضخامة عدد قتلى المسلمين فى واقعة بلاط الشهداء .

ثم يمضى بعد ذلك الى حديث عن الحضارة العربية فى الاندلس مبينا جمال قصور الخلفاء الامويين وبذخها ، وروعتها وما وفروا لها من أسباب النعمة ، وفنون الترويح التى أحالت الحياة فيها الى سعادة

فردوسية ، على حين كانت « مساكن حكام المانيا ، وفرنسا ، وانجلترا لا تكاد تفضل الاسطبلات — فهى بدون مداخن ولا نوافذ ، وبسقفها فتحة يخرج منها الدخان على حال أخصاص بعض الهنود » . (ج 2 ص 31) .

النــور يبــدد الظــلام :

بعد ذلك ينتقل الى الحديث عن بعض ما منح العرب لاوروبا مــن الوان الحياة حتى عرفوهم معنى العيش ، وما منحوا العلم من تقــدم حمل أوروبا الى ما تستمتع به اليوم ، وما تفخر بأنها بنته ، وما بنت شيئا ولكنها نمت بحكم الاتصال والتدافع التسلسلى وبدفع من عامل الزمن ، مــا أخذتــــه .

فى العلــم والفــــن :

فيشير الى سريان الجمال النسائى العربى من اسبانيا الى جنوب فرنسا ومعه الغزل والغناء والرقص والماندولين (ص 35) ، والـــى وفود الاوروبيين على الجامعات الاندلسية لينهلوا من ينابيع العلم والمعرفة وليتذوقوا الجمال ، ويقدم أهم أمثلته لذلك « جيربيرت » الذي عبر مــن جامعـــة « قرطبة » (الكافرة) الـــى كرسى البابوية فى رومة باســـم « سيلفيستـــر الثانى » . (ص 36) .

فى الشعــر :

وينوه بفخر العرب بلغتهم ، « وهو الفخر الذى لا يلامون عليـــه » . (ص 36 — 37) ويقول : ان شعرهم هو الذي أعطى أوروبا شعراء التروبادور ، والطوافين المتغنين بالشعر (ص 34) ، وكانت المغامرات الادبية والفلسفية والعسكرية لا تقف عن عبور البيرينيز ، ومن هذا وجد الترف ، والذوق ، والفروسية ، وآداب المجتمع الرائقة طريقها من غرناطة وقرطبة الى بروفانس ولانجــدوك » . (ص 35) .

« وكانت صفوة المجتمع القرطبى شديدة الكبرياء بأدبها . فسرت عدوى بهيجة من العربيات المشاركات الى اخواتهن من وراء الجبال ، فامتلأ جنوب فرنسا بسحر النساء وفتنتهن ، وبالرقص على رنات العود والماندولين . (ص 35) .

(اقرأ عن الاصل العربى الحجازي الذي كان هذا الجمال الاندلسى انعكاسا عربيا له فصلا عن « الموسيقى فى الحجاز » فى كتاب « تاريخ الشعر العربى حتى آخر القرن الثالث الهجري ») .

« وكان العرب هم خالقى القافية فى الشعر ومدخليها على اشعار غيرهم . (ص 37) ومن الشعر العربى المقفى ، « وهو اهم مـا يتعلق بنا ، اذ أنه من الشعر البروفانسى — وهو أبن هذه المجهودات العربية — برز الادب الاوروبى . ونشأت اخيرا به فى الادب الاوروبى الموشحة ذات الاربعة عشر بيتا ، والقصيدة الرومانسية مطردتا الشعر الكئيب الذى كان ينتجه آباء الكنيسة المزعجون الجهلة » . (ص 38) .

لو طاوعت نفسى لترجمت لك كل اقوال هذا الرجل العجيب ، وانما اخترت منه بعضه لان المجال لا يعيننى على تقديمه كله . ومن اجـل هذا تركته الا ما اعتبرته جوهريا ذكره فى هذا الفصل .

فى التاريـخ :

بعد هذا يتحدث عن التاريخ فيقول : « انه اذا كان الخيال ثمينـا لدى عرب الاندلس فان التاريخ لم يكن اقل قيمة . ولقد كان لكل خليفـة مؤرخه . وانك لا تكاد تغفل عن غرائز العربى تطل عليك دائما ، فلم يكن المؤرخ يكتب عن الخلفاء فحسب ولكنه كان يكتب كذلك عن مشاهير الخيل والابل . ونما « علم الاحصاء » مقترنا بالتاريخ ولعل الذي جعل دراسته ضرورية وفرضها على العسكريين العرب حاجتهم الى تقدير الجزيـة المفروضة على من لم يسلم من المغلوبين ، ثم اتصلت دراسته حبا فيه

وتذوقا له . ولا شك فى أن مثل هذه الضرورة ، النابعة من وضعهم التاريخى الذي كانوا فيه ، هى التى طبعت علومهم بطابعها العملى البارز . فلقد كان العدد الكبير من علمائهم مسافرين للعمل أو رحالين ، فهم فى حركة دائبة لنشر المعرفة أو لتحصيلها ، جواز سفرهم علمهم ، وهو وحده الجواز الكافى لتقديمهم الى بلاط أي أمير فى افريقية أو فى آسيا . فصاروا بذلك على اتصال دائم برجال الاعمال ، وبالنابهين من العسكريين ورجال الدولة ، حتى غدوا مشبعين بروحهم العملية ، ومن هنا برزت سيرتهم الرومانتيكية الفريدة التى يعرضها علينا مترجموهم ، فاذا هى تتقلب بين النجاح الرخى والموت العنيف » .

نموذج كئيب للتأثير الأوروبى : طه حسين

(من التناقضات الصارخة فى قصة التاريخ العربى بين من أهل نفسه للقول فيه وبين من لم يحصل شيئا من وسائله ولكنه اقتحم بابه اقتحاما من غير تهيؤ او استعداد ، ما هو قائم أمامى من التفاوت الواسع جدا بين رجل غير عربى مثل « دريبر » وبين رجل نشأ فى العرب وقذف بنفسه على تاريخهم مثل « طه حسين » . الاول يقول استنتاجا مما قرأ وفهم ووعى ، والثانى يسوق القول اعتباطا ، ويلقى به جزافا فى غير احتياط ، وفى غير تراجع الى ضمير يحتكم المؤرخ الحيى العف اليه قبل أن يقضى فى المسألة التاريخية الواحدة قضاءه ، ويصدر حكمه .

دريبر هنا لم يرجع فى حكمه الى مراجع كان من المستحيل أن يرجع اليها طه حسين . فالرجل فى قياساته واستدلالاته يرتد الى مفاهيم مشتركة ، والى مراجع قريبة قائمة بين يدي كل من قرأ عن العرب وعن تاريخهم . مفاهيم تستفاد من أقرب واشهر ما هو معروف فى حياة الفتح الاسلامى ، وتستفاد مما يترسب فى قاع وعى القاريء العامى فضلا عن القاريء الخاص ، عن الحياة العربية .

فدريبـــر يرجع الى واقع قائم فى حياة الدولة العربية لا شك فيه ، ولامراء : وهو تقدم الحسبة عند العرب معتمدة على الحساب بمعنـــاه المعروف الشائع ، وعلى الجبر بطفرته الهائلة الى طى الاعداد الضخمة تحت الرمز المفرد ، للسير بالعمليات الحسابية الطويلة المعقدة فى ظـل الاختزال ، والانتهاء فيها الى النتيجة المطلوبة بأقل عنف . وهى أمور كلها لم تأت طفرة بالطبع ولكنها درجت بمبتكرها الحاجة الى توفية انتظام العمل الكبير فى الدولة . وكلها متطلبات تبدأ من اول مراحل تكونها بعـد استنباطها على وجه الارض وامتدادها على الزمان . تنمو من غير شـك ولكنها لا تنعدم ابدا . فهى موجودة منذ انبثاق التكوين الاجتماعى الاول لكل مجموعة انسانية تتساند حاجاتها وتتداخل حتى تهيىء لنفسها أسباب العيش . وهذه بديهية من بديهيات « علم الاجتماع » الذي ضم « فصوله المتفرقة فى كتب العلماء العرب ابن خلدون ، وعنه أخذه الاوروبيون ، والذي حصل « طه حسين » على دكتوراه « الجامعـــة » من باريـــس فى موضوع عليه . فالامر فيه قريب منه ، والتعريف بما حصله « دريبـــر » موجود فيه ، بل انه اولية من اولياته . و « دريبـــر » يعرف أن العرب هم الذين أعطوا العالم والفكر الانسانى « الصفر » ، أساسا وقاعدة لكل تقدم انسانى فى حقل العلم النظري والتجريبى ، كما يعرف أن العرب هم الذين اعطوا اوروبا « الارقام » التى صارت تحسب بها كل حسبة بنت عليها تقدمها المادي الحاضر ، فضلا عن تمام التكون الحسابـى والجبري العربيين اللذين هما اثمن ما أعطى الانسان للانسان فـى طريق التجربة والتقدم التقنى . ويعرف كذلك أن التجارب العربية وما تمخضت عنه من نتائج مجسدة باقية فى الكيمياء والعلوم البصرية والطبيعية وفى الطب العملى والصيدلة وفى الزراعة ، وفى غير هذه كلها هو الارضية الحقيقية والاساس ونصف البناء الذي أقام عليه التجريب الاوروبى وجوده الآن . ونحن لا نطلب الى طه حسين ان يحقق لنفسه قدر هذا الذي حققه « دريبـــر » الاستاذ الجامعى الامريكى فى مستهل القرن العشرين ، واواخر القرن التاسع عشر ، فذلك كان ابعد من مطال القوى والكفايات

المهيأة للرجل ، ولكنا كنا نرجو أن يذكر تلك الاوليات من « علم الاجتماع » الذي يدعى انه « كتب » فيه رسالة خاصة حصل بها على « الدكتوراه » — وان كانت « جامعية » — من باريس . واقول : « كتب » وانا ادري دلالتها حـق الدرايـة .

مستوى الكفاية يقع دون مستوى المهمة :

لكن الرجل لم يذكر للاسف هذا ، ولست أدري ان كان هذا لقصـر ذاكرته ، أو لنقص فى قدرته على استيعاب جوانب القضية الواحدة ، واستحضار أطرافها مجتمعة تحت رائيه الذهنى . وكلاهما لا يؤهـلان الرجل للدخول على البحث العلمى ، ونقص القدرتين داعية الى التشكك فى صحة عقول من يقرأ للرجل فيقبل ما يقول وهو لا يرى أن صاحبه وهاديه والآخذ بيده للدخول على التاريخ ، لا يرى طريقه هو .

وليس للحكم على الرجل الذي ضل كل هذا الضلال فى ميدان البحث حتى فقد هذه الاوليات من تكئات الحكم وأسناده الا هذا الذي قلته ، وانه لاعذر له أن نقوله فيه ، لان البديل له لا ينصفه من التاريخ بقدر ما قـد يساعد هذا علـىانصافـه .

ذلك انا لو افترضنا فى الرجل القدرة على تذكر هذا عند خروجه الى الاحكام التى قدمها فى كتابه « الشيخان » ، ورفض فيها احصاءات القتلى والجرحى من الروم او الفرس ، واحصاءات العرب الجيوش العاملـة فى المعسكرين المتقاتلين ، واحتكامه فى هذا التزييف الى « نقص وجود » احصاء دقيق ، وحين لم يكـن للناس علم بمناهج البحث والاستقصـاء وتحقيق احداث التاريخ » (الشيخان ص 8) لقلنا : انه غير سليم النية وهـو ما لا اريـده .

وهذا التداري وراء مناهج البحث والاستقصاء حيلة لا تكشف عـن براعة فى الاحتيال ولا قدرة عليه .

فالامر لم يكن فى حاجة الى هذا العناء كله ، بل ليس فى حاجة الى بعض هذا لانه لا يتصل الا بالقدر الاولى جدا من معرفة الحسبة التى كان يعرفها كل عربى بالممارسة فى تجارته ، والتجارة « الخارجية » واقولها فى وضوح كاشف ، كانت وسيلة العيش الاولى عند العرب فى جاهليتهم الطويلة ، وعمادها القوافل الجبارة التى كانت تحمل الى افريقية واوروبا حاجاتها من التوابل والبخور والتمر والحرير والجلود القرظية وشفائف اليمن الحريرية التى لم يكن اشهر منها فى العالم القديم . والارجوان الذي كان ملوك الروم يطلبونه منهم بأغلى ثمن ، لا يبخلون فى الحصول عليه بشىء . وفى مثل هذه القوافل كانت تحمل أموال القادرين عليها أمناؤهم يؤدون عنها الحساب لاوليائها ، وعلى القافلة كلها رئيس مسؤول عن كل ما تحمله القافلة . ولم يقل احد ان التجارة يمكن أن تمضى بغير حسبة الا ممخرق او ابله .

واما ان القيادات كانت تعرف الخارجين معها بالاسم وبالشخص — والتنظيم العسكري فيها كان على اساس الوحدات القبلية — فأمر يعرفه اقل الناس اضطلاعا بالعمل فى الحقل العربى . وقسمة الغنائم تأتى بعد الموقعة ولا مجال فيها لاسقاط محارب او جواده فى حالة الفارس ، ولذا فان العدد مكفول الدقة ، والناقص يعرف اذا غرق فى نهر أو تردى فى هوة جبلية .

واما اعداد قتلى العدو فالامر فيه أهون واقرب منالا ، واما معرفة عدد جيوشهم فانى لاعجب كيف لم يعرف الرجل الذي ادعى انه غارق فى المعارف اليونانية والرومانية الى الاذقان ، حتى كلف نفسه بين المستشرقين اول عودته من اوروبا بتدريس « التاريخ القديم » — وكان يعنى به اليونانى والرومانى — كيف لم يعرف هذا الرجل الاعداد المحدودة للفيلق الرومانى فى الحرب ، وانعزاله التقليدي فى معسكره الخاص به على أرض التهيؤ للمعركة فى منازله بقرب ساحتها ، ولم يعرف أن أوضاع الفيالق فى منازلها كان كافيا لتحديد اعدادها بأبسط حسبة لمن علا على

شرف يطل على مكان نزولها . وهناك ألف طريقة وطريقة للوقوف على اعداد العـــدو .

عيون المسلمين فى حرب فـــارس :

ولما نزل المسلمون القادسية وراحوا يغيرون على السواد ، لم يكن قائد منهم يتقدم خطوة فى أمر هام الا قدم أمامه عيونه ، وانتظر مقدمهم بأخبار عدوهم . فكان المسلمون على بينة دائمة بحال عدوهم .

ولا اريد أن اعدد الامثلة ، فيكفينى منها مثلان أو ثلاثة :

جاء فى الطبري (ج 4 ص 92 المطبعة الحسينية) :

« وبعث سعد عيونا الى اهل الحيرة والى بنى صلوبا ليعلموا له خبر اهل فارس ، فرجعوا اليه بالخبر بأن الملك قد ولى رستم . . . الارمنى حربه ، وأمره بالعسكرة . فكتب بذلك الى عمـــر » .

ولما ولى يزد جرد رستم قيادة جيشه كان يريد رستم على أن يلقى العرب فى معركة حاسمة يستخدم فيها جيشه كله ، وكان رستم يرى مطاولة العرب ، جيشا صغيرا بجيش مثله ، وان يخادع العرب بالكيد ولكن الملك كان لا يرى رأيه فيقول له رستم :

« ان الاناة فى الحرب خير من العجلة ، وللاناة اليوم موضع ، وقتال جيش امثل من هزيمة بمرة ، واشد على عدونا . فلج وأبى وخرج حتى ضرب معسكره بساباط ، وجعلت تختلف الى الملك الرسل ليرى موضعا لاعفائه وبعثة غيره ، ويجتمع اليه الناس . **وجاء العيون الى سعد بذلك من قبل الحيرة وبنى صلوبا ، وكتب الى عمر بذلك** » . (ص 97 من المرجع

وعملية استطلاع ثالثة اكثر تفصيلا كان العين فيها طليحة الاسدى .

يـــروي الطبـــري :

« فلما دنا رستم ونزل النجف بعث سعد الطلائع وأمرهم أن يصيبوا رجـــلا

ليسأله عن أهل فارس (الطليعة من الواحد الى العشرة) فأخرج سعد طليحة فى خمسة ، وعمرو بن معدى كرب فى خمسة . . . » فأما عمرو فعاد هو وجماعته لانهم وجدوا أن رستم قد تقدم عن النجف وقارب جيش سعد فلم يكن بين الجيشين الا فراسخ . واما طليحة فقد ابى الا ان يتم على طريقه وحده بعد أن تركه رفاقه عائدين مع طليعة عمرو ابن معدى كرب لان طليحة كان يرى أنه انما ارسل ليتعرف على حالة العدو لا ليعرف أين موقعه . يقـــول الطبـــري :

« ومضى طليحة وعارض المياه على الطفوف حتى دخل عسكر رستم ، وبات فيه يجوسه وينظر ويتوسم . فلما أدبر الليل خرج ، وقد اتى افضل من توسم فى ناحية العسكر ، فاذا فرس لم ير له فى خيل القوم مثله وفسطاط ابيض لم ير مثله ، فانتضى سيفه فقطع مقود الفرس ثم ضمه الى مقود فرسه ثم حرك فرسه فخرج يعدو به ، ونذر به الناس والرجل فتنادوا وركبوا الصعبة والذلول ، وعجل بعضهم أن يسرج فخرجوا فى طلبه فأصبح وقد لحقه فارس من الجند فلما غشيه وبوأ لــه الرمح ليطعنه عدل طليحة فرسه فندر الفارسى بين يديه فكر عليه طليحـــة فقصم ظهره بالرمح ثم لحق به آخر ففعل مثل ذلك ، ثم لحق به آخر وقد راى مصرع صاحبيه وهما ابنا عمه فازداد حنقا فلما لحق بطليحة وبوأ له الرمح عدل طليحة فرسه فنذر الفارسى أمامه ، وكر عليه طلحة ودعاه الى الاسار فعرف الفارسى انه قاتله فاستأسر ، وأمره طليحة أن يركض بين يديه ففعل ، ولحق بهما الناس فراوا فارسى الجند قد قتلا وقد أسر الثالث ، وقد شارف طليحة عسكر المسلمين فأحجموا عنـــه ونكصوا ، واقبل طليحة حتى غشى العسكر وهم على تعبئة فأفزع الناس وجوزوه الى سعد ، فلما انتهى اليه قال : ويحك ما وراءك ؟

قال : دخلت عسكرهم وجلستها منذ الليلة ، وقد أخذت أفضلهم توسما ، وما ادري أصبت أم اخطأت وها هو ذا فاستخبره .

فأقيم الترجمان بين سعد والفارسى . . . »

فقص الفارسى عليه قصة ما كان بينهم وبين طليحة .

« ثم أخبره عن أهل فارس بأن الجند عشرون ومائة الف ، وأن الاتباع مثلهم خدام لهم . وأسلم الرجل وسماه سعد مسلما » . (الطبري ج — 4 ص 102) .

أما كيف كان المسلمون يعدون شهداءهم فيقول الطبري فى بيان ما وقع من هذا القبيل بعد ليلة ارماث من ليالى القادسية . وستنظر فتجد على الشهداء وعدهم جرحى وقتلى قواما ، وعلى دفنهم أيضا قواما ، وستجد الصبيان يحفرون القبور لشهدائهم ، والنساء يتسلمن الجرحى ممن به بقية من ذماء علهن يسعفنه :

« فأصبحوا من اليوم الثالث وهم على مواقفهم ، واصبحت الاعاجم على مواقفهم ، واصبح ما بين الناس كالرجلة الحمراء (يعنى الحرة) ميل فى عرض ما بين الصفين ، وقد قتل من المسلمين الفان من رثيث وميت ومن المشركين عشرة آلاف من رثيث وميت .

وقال سعد : من شاء غسل الشهداء ومن شاء فليدفنهم بدمائهم . واقبل المسلمون على قتلاهم فأحرزوهم فجعلوهم من وراء ظهورهم . **وأقبل الذين يجمعون القتلى يحملونهم الى المقابر ، ويبلغون الرثيث الى الناس .**

وحاجب بن زيد على الشهداء . وكان النساء والصبيان يحفرون القبور فى اليومين : يوم أغواث ويوم أرمات بعدوتى مشرق . فدفن الفان وخمسمائة من أهل القادسية ، وأهل الايام . ومر حاجب وبعض أهل الشهادة وولاة الشهداء بأصل نخلة بين القادسية والعذيب ، وليس بينهما يومئذ نخلة غيرها . فكان الرثيث اذا حملوا فانتهى بهم اليها واحدهم يعقل سألهم أن يقفوا به تحتها يستروح الى ظلها ، ورجل من الجرحى يدعى بجيرا يقول وهو مستظل بظلها :

الا يا سلمى يا نخلة بين قادس وبين العذيب لا يجاورك النخل »
(124 — 125) .

لم يكن الامر فوضى فى تلك الحرب ، ولم يكن الحماس والحب للخلفاء هو الذي جعل الناس تسرف فى عدد قتلى العدو . وانما كان لكل أمر عدته ، ولكل عمل من أعمال الحرب القائم عليه .

ولم اقرا فى كتب التاريخ التى قراتها اخبار حرب الصق واعرق واقعية ، وابعد عن تزيد بمثل ما رأيته فى كتب تاريخنا التى تروي اخبار هذه الحروب .

يقول الطبري : « كتب الى السرى عن شعيب عن سيف عن مجالد عن الشعبى قال :

كان اليوم الثالث (من أيام القادسية) يوم عماس . ولم يكن فى أيام القادسية مثله ، خرج الناس منه على السواء كلهم على ما اصابه كان صابرا . وكلما بلغ منهم المسلمون بلغ الكافرون من المسلمين مثله ، وكلما بلغ الكافرون من المسلمين بلغ المسلمون من الكافرين مثله » .
(الطبري — 4 ص 126) .

والمتعرض لكتابة التاريخ وللفتوى فيه اذا لم يعرف مثل هذه البسائط التى يلم بها طالب الثانويات فى المدارس الاوروبية ، والفرنسية من بينها خاصة ، فانه عالة وكل على التاريخ .

والقائد الذي يدخل المعركة ، وهو لا يعرف عدد عدوه وسلاحه وقوته الحقيقية بالقياس الى جنده وعدته ، احمق من غير شك مغامر بأرواح قومه ، ملق بهم فى هوة الموت التى لا ينجو مقتحمها ولا بالصدفة . لقد ظن طه حسين أن العرب كانوا أطفالا يتلعبون بعصى القش فى حارات القرية ، اذا قيل لهم : اخرجوا خرجوا ، واذا قيل لهم : اهجموا هجموا وانتصروا . وهذا هو منتهى جهل الجاهل بأسس العمل العسكري ، وبالتاريخ والرجل الذي لم يكلف نفسه بقراءة شيء عن حروب الحارث الكندي مع الروم ، فى الكتب اليونانية واللاتينية التى كان يزعم بأنه يرجع اليها لتدريس اول مادة تكلف تأديتها فى الجامعة القديمة هو اعجب استاذ

عرفته فى تاريخ الجامعات ، واولى به ان يكون الدعى الدخيل على التاريخ وانه لاولى الناس بأن يضحك الناس من قياساته ومن استدلالاته ، دون حاجة للالتجاء الى مذهب « ديكارت » ، حتى ولو انهم لم يعرفوا عن مذهب « ديكارت » الا هذا القدر الذي يظهر ان طه حسين لا يعرف غيره مما هو مذكور فى كتبه . كل علمه مبنى على الشائعات .

والحارث الكندي وابناؤه وانتصاراتهم التى افقدت الروم توازنهـــا تمثل دورا من أدوار اللقاءات التجريبية بين العرب والروم فى الجاهلية ، وتفرض على العرب المسلمين بحكم ملابساتها السابقة للعمل العسكري مع الروم ان يكونوا على رؤيا واضحة بصيرة بعدوهم ، كيفا وكما وطريقة عمـــــــل .

وبعد فانه اذ يفترض ان الجندي حين يشتبك فى الحرب لا يدري عن المعركة التى يخوضها الا بالقدر الذي يلابسه منها ، يفترض الخطــــأ المحض زاعما انه الصواب المحض . لقد كان قواد الجيوش الاسلامية انفسهم يخوضون المعركة مع جنودهم فى المواقع ، وقد قتل فى موقعـــة مؤتة ثلاثة من قوادها ، ولم ينج بها الا الرابع ، فهل كان القائد ــ وهو يحارب حرب الجندي ــ لا يدري شيئا عما كان يقع لجيشه ؟ واي قائد هـــذا اذن الا ان يكون مندوب طه حسين للعمل فى قيادة المسلمين .

مغامـــر فى العلـــم :

طه حسين لم يقرأ شيئا الا انفه ما يقرأ فى سبيل ما كان يلتزم القيام به من كتابة التاريخ الاسلامى . ثم انه كان جريئا مقداما ، اعتاد الوصول الى الشهرة عن أيسر السبل ، وقد جرى على هذا فى كل ما كتب . ويكفى أن تعرف أن أكثر من نصف كتبه مجموع من مقالاته الصحفية التى كـــان يكتبها كل اسبوع ، واحيانا كل يوم . فهى لا تكلفه الا سحابة من نهار . وكتابه على هامش السيرة ــ فضلا عن استقاء موضوعه من كتـــاب الاخوين جيروم وجان تارو : « خيل الله » لم يرجع فيه الى ما وراء

« السيرة النبوية » لابن هشام . ولو كلف الرجل نفسه بقراءة ما جاء عن حروب التحرير الاسلامية فى كتاب واحد كالطبري — على ما رأيت من نماذجه — لجنبه ذلك كثيرا من الزلل .

وعلى أصحابه أن يقتنعوا بهذا ، فانهم — ان هم اصروا على انه كان يعرف هذا الذي اتهمه بجهله — وضعوه موضع التهمة ، ووصموه بسوء النية ، وما ذهبت الى هذا .

فدريبر أطلع وقرأ وفهم ووعى فقال ، وصدق القول على حين كذب قومه . ودريبر ادرك من أوليات المفاهيم عن الحياة العربية ما يعرفه كل متصل بالتاريخ العربى ، وما توفر معرفته القواعد المنطقية والاستدلالية للخروج الى ما خرج اليه .

ولعل قائلا يقول : ولكن « دريبر » يتحدث عن الحياة الاسلامية وهذا الاعتراض يسقط اذا هو عرف أن دريبر يقف عند الحياة الاسلامية ، لانها الموضوع الذي يفى بحاجته فى الجانب الذي اختاره لبحثه . هذه واحدة .

مدير الحسابات فى جلولاء :

والثانية : أن ما رتب عليه دريبر نتائجه يعرف كل مبتل للحياة العربية الجاهلية أنه كان موجودا فيها بمثل ما كان موجودا فى الاسلام . وصدر الاسلام فى التاريخ الحى للامة العربية من حيث القيادات العربية امتداد للعصر الجاهلى ، فهى قد عملت فى الجاهلية مقدمات عملها فى الاسلام . ولعله قرأ الخبر المشهور عن مقدم زياد بن أبى سفيان على عمر بن الخطاب رضى الله عنه من العراق بحساب « جلولاء » ، وتقديمه لعمر مع وصف لما صنعه المسلمون فى حربهم الفرس، «فقال عمر : هل تستطيع أن تقوم فى الناس بمثل الذي كلمتنى به ؟ فقال زياد : والله ما على الارض شخص اهيب فى صدري منك ، فكيف لا اقوى على هذا من غيرك ؟

فقام فى الناس بما أصابوا وبما صنعوا ، وبما يستأذنون فيه من الانسياح فى البـلاد .

فقال عمر : هذا الخطيب المصقـع .

فقال : ان جندنا اطلقوا بالفعال لساننا ؟ »

(تاريخ الطبري : ج 4 ص 182) .

ولعل طه حسين لا يدري أن غنائم « جلولاء » بلغت قيمة ثلاثين مليونا من الدنانير ، وأن خمسها المحمول الى عمر رضى الله عنه بالمدينة بلغ ستة ملايين ، وأن زيادا صحب هذا الخمس ليقدم للخليفة عنه وعن مجموع الغنائم حسابا تفصيليا يضع كل جزئياته بحيث يرضى الخليفة العادل الحازم الامين . فلم تكن مهمته الحسابية بالقدر الذي تقصر فيه عن أضخم الحسبات التى تجرى اليوم فى أي عمل حكومى . وزياد كان على الحسابات فى موقعة « جلولاء » . ولم يكن بالطبع وبحكم ضخامة العمل ، ودقة تقديرات ما أخذ من الغنائم ، وحده . فهو رئيس الحسابات ومن تحته العدد الجم المتناسب مع عمليات الاحصاء والضبط والتقسيم التى تجرى فى غنائم الحروب فى ذلك الزمان ، بين جند الجيش الاسلامى وفرسانه ، بعد عزل نصيب بيت المال .

ولا غرابة فى أن يكون الرجل من معدنه . فزياد هو بن أبى سفيان ، وأبو سفيان كان رئيس القوافل التجارية التى تبعث بها قريش الى الشمال صيف كل عام ، فى رحلة الصيف التى اشار اليها القرآن الكريم . فهو ولى حساباتها بقدر ما هو ولى أمانتهـا .

لم يكن الامر على ما راينا من الهوان بحيث ظن الرجل الذي لم يكلف نفسه قراءة أشهر مراجعه حتى يتلمس طريق السلامة فى مواجهة موضوع شائك لا تجدى فى معالجته « سياسة » التماس التقية جنة وترسا لدس عوامل الهدم للتاريخ العربى باسم « الشك والبحث العلمى

الحـــديـــــث » .

وكلها عبارات جوفاء لا ينطق بها الا من لم يكلف نفسه التمــــــاس الحقائق الدالة على وجودها فى كتب السلف . فليس يعدم الناظر المدمن النظر فى كتاباتهم اي نحو من انحاء المعالجة المنطقية ، موزعة فى جوانب شتـــى منها ، يلجأ اليها علماؤهم عندما يدعو النظر الى تحقيق بعض القضايا . وهو هو ما يدعى بالبحث الحديث .

وليس فى التفكير الانسانى باب استدلال أو قياس لم يستخدموه فى معالجاتهم للقضايا « الكلامية » . ولعلنا سنمر ببعض هذه التحقيقـــات فى جوانب من كتابنا هـــذا عندما تأتى مناسبتها . ولكن هـــذه العبارات التنويمية للعقول الغافلة هى عدة الداخلين على التاريخ من غير بابـــــه كما رايت . وما احرانا بأن نقول لهم قولة الجاحظ :

« رايت أن سب الاولياء اشفى لدائك ، وأبلغ فى شفاء سقامك ، ورايت أن ارسال اللسان أحضر لذة ، وابعد من النصب ومن اطالة الفكرة ومن الاختلاف الى أرباب هذه الصناعة .

ولو كنت فطنت لعجزك ووصلت نقصك بتمام غيرك ، واستكفيت من هو موقوف على كفاية مثلك ، وحبيس على تقويم اشباهك كان ذلـــك ازين فى العاجل وأحق بالمثوبة فى الآجل ، وكنت ان اخطأتك الغنيمة لم تخطـــك السلامــــــة » .

كان الجاحظ ، وهو يسوق هذه العبارات ، يفكر فى رجل قليـــل الانتفاع بما بين يديه من عمل غيره فى علم حمل هو نفسه الى العمل فيـــه دون أن يعد للامر عدته ، ودون أن يوفر للدخول عليه اسبابه فعاب بجهله غير معيب ، واقتحم بجرأتـــه غير مقتحم . ووجـــد اللذة والانتشـــاءة فى سب فرد وتجريح كاتب ، على اسس من ادعاء عريض للعلم غير الموجود ، فما بالك برجل اقتحم على امة بتمامها تاريخها ومقدساتها ، وهو لا يملك لهذا من أدواته الا غفلة الاغرار ، متداريا وراء انتحال اســــم

« البحـــث الحديث والتجديد » ؟) .

عـــود الـــى دريبـــر :

بعد هذا يمضى دريبر الى الحديث عن بعض فلاسفة العرب وعلمائهم وما قدموا للعلم وللعالم . وكيف طبقوا علمهم فى الكيمياء ، ويشير الـــى بعض النتائج التى انتفع بها من جاء بعدهم ـــ وأوروبا خاصة فى نهضتها الحاضرة ، وعمل العرب فى الطب والتشريح ، والرياضيات ، وتطبيقهم الرياضيات فى الفلك ، وعن تحديد المأمون لحجم الارض ، وقد تحدثت عن هذا فى مكان آخر من هذا الكتاب ـــ وعن تحديد العرب طول السنة بدقة ، وكيف أخذت الكنيسة عنهم هذا وفرضته فى أوروبا ، وعن زيادة الحسن بن الهيثم التدقيق فى الحسابات الفلكية ، وقياس الزمن باستخدام هزات البندول ، وعن استخدام المرقب الانبوبى ، وكيف أعطى العرب الانسان البوصلة ، واختراع العرب المدفع وصناعتهم البارود . ويقول : ان المدفع الذي كانوا يستخدمونه كان مصنوعا من الحديد المطرق . ويقول : انهم اذا كانوا قد أدخلوا على الناس هذا الشر فانهم قد كفروا عنـــــه بتقديمهم البوصلة . ويتحدث عن ترقيتهم فنون الحياة وغير ذلك ممـــا لا سبيل الى تفصيله هنـــا .

تآمر الاوروبيين على كتمان التاريخ العربى :

ويعقب على هذا الكلام بقوله ، وهو اعتراف أوروبى ذي ضميـــر يقظ احب أن نتنبه اليه لنعرف أن الذين جاءوا من بعده مثل هونكه وغيرها لم يسبقوا ابناء جلدتهم فى هذا الاعتراف ، وان ما جاء عند هؤلاء انمـــا كان محاولة للاستغفار بعض المحاولة ، وهم اذا كانوا قد اثبتوا بعض ما انكشف من الكثير المكتوم ، وبعد أن راوا أن الاعين قد تفتحت على افكهم ، فانما صنعوا هذا ليقتنع من شاء القناعة به تاركا فى هدوء الادعاءات القائمة عند جذور هذا الاعتراف ، من أن اليونان كانوا أصلا ضخما من الاصول التى أخذ عنها العرب اسس ما بنوا ، فهم رفعوا على ما جاءهم

من غيرهم ، وهذا الغير اوروبـــى .

وسنأتى فيما بعد الى تحقيق هذه القضية التى أمرضت التاريـــخ الانسانى كله ، وأظهرت فى قحة كثيرا من وجوهه على غير حقيقتها .

يأتى دريبر بعد هذا الى قول حاسم فى تبيين موقف جماعته من التاريخ العربى ، وعن قدر ما أخذوا من الحضارة العربية ، وعن سكوتهم التام عن الحديث عن هذه فى تواطؤ لابد سائر يوما الى انكشاف وافتضـــــاح فيقــــــول :

« لا أستطيع الا ان آسى أشد الاسى للسيرة المنتظمة التى جـــرت عليها الكتابات الاوروبية فى تواطؤ مدبر حتى تخفى عن العيون المنن العلمية العربية التى تنوء تحتها أعناقنا » . (ج 2 ــ 42) .

ويقــــول (ص 44) :

« كذلك كان خلفاء الغرب (الاندلس) : عظمتهم المشرقة ، نعمتهم ومعرفتهم ، والى هذا القدر تبلغ ديونهم الملزمة لاعناقنا ــ منن ظلت أوروبـــا المسيحية ، فى نفاق فريد ، دائما تكتمها . لقد جاوزت صيحـــة التكفير الذي رمت به أوروبا العرب عمر الحروب الصليبية » .

ويقــــول (ص 49) :

« ويقال : ان جيربيرت (الذي صار الى البابوية تحت اسم سليفيستر الثانـــى) هو الذي ادخل الارقام العربية فى أوروبا ، بعد أن تعلمهـــا فى جامعة قرطبة الاسلاميـــة » .

وعبارته « يقال » هنا لا ترتد الى القضية الاساسية ، وهى دخول الارقام العربية اوروبا ، فهى حقيقة متفق بينهم عليها ، وانما الترجيح قائم عنده فى شخص من ادخلها : أهو جيربيرت هذا ام سواه ؟

حربهم للتاريخ استمرار صليبـــى :

ويقول : انـــى حزين لهذا الاتجاه المنظم المخطط الذي تواطـــأت على السير فيه الكتابات الاوربية ، فى سعيها جاهدة الى اخفاء ديوننـــا العلمية للمسلمين . ولا شك عندي فى أنها لن تظل مكتومة أمد طويلا ، فالجور المبنى على الحقد الدينى او الغرور القومى لا يمكن أن يمضى خفيا الى الابد » . (ج 2 ــ 42) .

هى اذن حرب فكرية يعتبرها دريبـــر امتدادا نفسيا وعقليا للحروب الصليبية همها ابتلاع تاريخنا . ومثل هذا ، اذا مضى أول أمره فى ظل الانكار والكتمان للمأخوذ ، فان الحرب وحدة لا تتجزأ ، والاحقاد التى تضطرم علـــى الافئدة نارا ، لابد أن تتجاوز الكتمان الى محو الاصول ، وقتل ادلة الاثبات على الاخذ ، والتعفية على المفاخر التى تضىء من وراء تلك الاخبار وتلوح بها ، والسعى الى تزييف ماض أوروبى يخفف من حدة التفاوت القائم على الاخذ الغصب ، والنكران المنظـــم .

وهذا بالضبط هو ما وقع فلقد قاموا يشوهون ماضينا ، منتحلين الكثير منه ، زاعمين فى هذا أنهم يبنون التاريخ والماضى على أسس علمية ، وما تصورت يوما قط أن يهزل هازل باسم العلم بقدر ما هزلت أوروبـــا بهذا العلـــم .

تلقى الرجل الضئيل العقـــل ، التافه التكوين فيما دعاه البحـــث « العلمـــى » ، يتصدى لاخطر القضايا ويصدر فيها الحكم فى قحة تتصاغر أمامها كل قحة . وهو يفعل كل هذا وعواره باد ، وخروم عقله ، وفداحة جهله بأوليات العلوم الراسخة ، وانحراف هواه ، كلها تصرخ فى اذنيـــك وتراها عيناك . لكن الامر عندهم ــ كما شخصه دريبـــر فى عباراته الماضية ــ حرب تسود فيها النفوس بظلام الاحتقاد : حرب صليبية لا تزال معلنة ، يعيشها قوم بكل ما عندهم من مقاييس الحرب القذرة التى تعرفها أوروبا ، ويشخصها ماكيافيلى آمـــن تشخيص .

وهم بهذه الروح يدخلون على كتابة تاريخنا . والمنهج السهل اليسير الذي لم يعد سرا هو التشكيك فيما كتبه قدماؤنا عن تاريخنا ، ومحوه كأن لم يكن ، ثم البدء باصطناع صورة مضحكة لهذا التاريخ يخلصونها من نثائر ملقاة على الطريق ، لا تتماسك فى كيان عضوي ، ولا تنتهى فى دلالتها الى هام يمكن أن تعقد به القضايا العامة ، أو تخلص منه جزئيات التاريخ الكبير الممتد على الدهور .

وقد عمل المرتزقة من أبنائنا ، أو ممن عاشوا بيننا الزمان الطويل من غيرنا ، فاندرجوا فينا ، وفى دمائهم لا يزال يصرخ عداؤهم لنا ، عملت هاتان الطبقتان ، الاولى بكساحها الفكري ، والثانية استجابة لعداء موروث على نشر هذه السموم التى بثها فى تاريخنا التبشير الاستشراقى باسم البحث وباسم العلم . وانهم ليعيشون عليها فى جامعاتنا ، يبثونها بين ناشئتنا ، لا يكادون يجدون بابا للعيش فى الجامعات على غيرها .

وانهم ليساند بعضهم بعضا حماية لوجودهم الوظيفى الذي قذفت بهم اليه أسوأ مرحلة تاريخية امتحنت بها مصر ، فأعاشتها فى جحيم من العذاب والهزيمة والذل والوصولية .

كتابات الاوروبيين للتاريخ العربى قد تقلبت فى أطوار :

1 — الطور الاول طور الاغفال التواطئى للتنبيه على ما أخذوا من العرب وليس هذا فى التاريخ الاوسط وحده ، ولكن فى التاريخ القديم عند اليونان والرومان — وسنأتى الى ايضاح لهذا . وهذا هو ما أشار اليه دريبر .

2 — طور التهجم القائم على التزييف .

3 — طور الانتحال للشخصيات وللاجناس الشرقية القديمة متسللين من وراء ظاهرة تاريخية عامة : هى اغفال الجنس القديم الدلالة على اسمه ، أو على اسم غيره حيث لا تدعو الضرورات الى النص عليه انسياقا مع الموقف الطبيعى الذي يقنع فيه الكاتب بمعارف مخالطيه عما

يكتب لهم .

ولا أريد الآن التعرض بالتفصيل لهذا فله موضعه من الكتاب .

غير انى أكتفى هنا ببعض الامثلة .

نموذج من عمل المستشرقين فى التاريخ العربى :

المنذر الغسانى والجزية التى كان يدفعها له الروم :

ومن النماذج الفكرية العجيبة الدالة على الانحراف فى تقديم الاخبار ، والالتواء فى تصوير التاريخ وفى تفسيره هذا الخبر يسوقه « بلاشير » عن المنذر الغسانى ، والجزية التى كان يؤديها له ملك الروم .

يقول (ص 60 — 61) :

وفى زمن جوستان الثانى (565 — 578 م) ازداد نفوذ المنذر الغسانى حتى خشى منه أن يثور على الرومان كما فعلت زنوبيا من ثلاثة قرون » .

ونسى بلاشير عقله بعد أن اثبت ما أثبته فاذا به يدور حول نفسه فجأة فيقول :

« فهل كان جوستان مدفوعا فى اضطهاده المنذر بعامل دينى : وهو القضاء على مذهب اليعاقبة الذي كان المنذر يدين بـه ؟ » .

قال انه خشى ازدياد نفوذ الملك الغسانى ، فكان لابد أن يسعى الى التخلص منه قبل أن يصبح على خطر منه كما أصبح الروم من قبل على خطر من « زنوبيا » . العلة اذن واضحة ، والتصريح بها أوضح ، لكن كيف يقول هذا وفيه الاعتراف بأن الغساسنة كانوا يأمرون وينهون فى الشام ملوكا مبسوطى اليد حتى يخشاهم هذا « الجوستنيان ؟ غلطة من وجهة نظر المغلوك التاريخى . ولكنها حقيقة فكيف يسحبها بعد الاعتراف

بهـا ؟ يدور حول نفسه فيقول : ان جوستنيان كان يريد القضاء علـى مذهـب اليعاقبـة .

فتجد الجـد يختلط بالهزل فى كتابة التاريخ وتكييفه للهوى . ولكن « بلاشير » رجل مثل « طه حسين » عقله ذو خروم ، فهو لا يستطيع ان يمسك بموضوعه فيقع فيما وقع فيه ظانا أنه سيخفف من تصوير وقوع الشام تحت سلطان ملك عربى قبل الاسلام ؟ غير انه لا يلبث ان يعود الى تأكيد ما اراد نفيه بعد اثباته فيقـول :

« والصحيح أن الفيلارك المنذر حرم من اعانات الامبراطور على الرغم من الخدمات التى أداها الامراء الغسانيون منذ أكثر من اربعـين سـنـة .

وجرت سنة (570 م) مصالحة لم يصدق فيها الطرفان فلم تدم طويلا حتى قبض على المنذر بعد زمن يسير ونفى الى صقلية سنة (581) . « كيف امكن ان يقبض على المنذر وهو الملك القوي الذي يخشى القيصر خطره ؟ حدث ذلك غدرا كما صنع الفرس مع النعمان الاخير . كانـوا يستدعون على عهد فيؤخذون . ثم يقول : « حتى اذا ثار ابنه النعمان لقـى مصير ابيـه . . . »

ثم يعود بعد هذه الاكاذيب والتكييفات الى مواجهة الحقيقة التـى آثر ان ينكرها ففشل يقول : « وان هذه الفوضى التى زادتها حرجا التدابير التى اتخذها جوستينيان ليضمن زعامة الدفاع عن سوريا الشمالية هـى السبب فى الهزائم التى منيت بها بيزنطة بعد نصف قرن عند الفتـح الاسلامـى . على ان الساسانيين ما لبثوا ان اقترفوا نفس الخطأ ، فلم يخلص اللخميون كما لم يخلص الغساسنة ففى سنة (402) خلع احدهم بتهمة العصيان ، كما ان قباذ ملك الفرس خلع المنذر (510 — 554) على الرغم من الخدمات التى أداها لفارس ، ونصب مكانه أميرا من كندة (ثم يلاحظ فى الهامش ان احدا لم يذكر هذا الا مؤرخو المسلمين) وبلغ تحرج الاحوال اقصاه زمن ابى قابوس النعمان (580 — 602) الذي قتله كسرى انوشروان ، وعاد هذا الاخير الى طريقة الحكم المباشر ، وضرب

القبائل بعضها ببعض ، وانتهى الامر بثورة بنى بكر فى الفرات الاسفل وانتصارهم على الفرس فى واقعة ذي قـــار سنة (611) ، ومنذ ذلك الحين سادت الفوضى المحيط العربى ، وعصف به التفكك القبلى كما حدث فى سوريا وفلسطين ، وهنا أيضا وجد الفتح الاسلامى الابـــواب مفتوحـــة أمامـــــه » .

الواقع انى لا أستطيع أن اتصور فكرا منتظما يمكن أن يواجــــه مشاكله على هذه الحال من الخلل والاضطراب والقلـــق .

1 ــ جوستان يخاف سطوة المنذر ، ويريد لهذه العلة أن يتخلص منه . وهى علة تجب غيرها فما معنى العودة الى التردد والقول بأن جوستان كان يريد القضاء على المنذر لانه على مذهب اليعاقبة ؟

2 ــ الروم يقومون بدفع « اعانات » للغساسنة الاقوياء الى حد أن تصبح قوتهم خطرا على سلطان الروم فهل ما يدفعه الضعيف المحتاج للقوى القادر المرهوب الجانب يدعى « اعانات » ، أم أن هذا هو مـــا يدعى فى عرف العلاقات العربية الدولية بالخرج أو الخراج ؟

3 ــ الخلاف يأخذ فى الدبيب الى علاقات بيزنطة والغساسنة ، وهـــو خلاف لا يصلحه الامر الذي يمكن أن يصدر من قيصر القسطنطينية الى من يزعم « بلاشير » أنه تابع له ، وانما يحتاج اصلاحه الـــى لقاء بين متكافئين قوة وسلطانا : يحتاج الى « المصالحة » فيتـــم الصلح الذي لا يملك قيصر ســـواه . ولكن الصلح لا يتصل ولا يطول بين الملكين . فلصالح من يفسخ الصلح ؟ ومتى فســـخ ؟

وهنا نجد أنفسنا فى مواجهة واقعة لا تدخل فى تناسق مع الوضع المرتسم بين صاحب القسطنطينية وبين صاحب الشام : نجد (بلاشير) ينقلنا فجأة عن كفتى التعادل بين الخصمين الى خلل صارخ يضع النتيجة موضع الغرابة والتنافر مع الماضى الذي رسمه : ذلك انه يقول لنـــا : ان الملك قبض على المنذر ونفاه الى صقلية . كيف تمكن الضعيف من الملك القوي المخشى النازل فى دار عزه فقبض عليه ؟ لا انت تدري ولا بلاشير

يـــــــدري .

لا شيء يفسر هذا الخلل الا أن الرجل دعى ــ وهو آمن الـــى لقاء صلح مع قيصر ثم غدر به تماما كما صنع كسرى مع النعمان الخامس . لكن بلاشير يبتلع هذه الحقيقة ، ويقف منها عند النتائج ، ولا اعتبار لعقول النـــاس . ذلك انه لا يكتب تاريخا فليس للتاريخ معنى ولا وجود عنــد الاوروبيين الا انه أداة فى حرب الاجناس . لكن المحارب جبان لا يستطيع أن يغاورك ولكنه يداورك ، فيعطيك ظهره فى فزعه منك ، ويمكنك بذلك مــــن مقتلــــه .

فتجده بعد كل هذه الثعبنات فى حمل الخبر الذي يكرهه ينتهـى الى ما فهمته أنت منه ابتداء فيقول مرتبا على الماضى أخطر نتائجه ، ولعلك كنت تعرفه مذ بدأ بـــه : « ان هذه الفوضى هى السبب فى الهزائم التى منيت بها بيزنطة بعد نصف قرن على يـــد الفتح الاسلامى » .

ويأبى عليه « التاريخ » وقد قلت لك من قبل : « ان التاريخ هـــو القدر » الا أن ينطق ولو كره ، والا أن يستقيم بعد أن تلوى وتثعبن ، ويتدفق بالاعتراف شأن الجانى بعد طول الانكار فيقول :

« على أن الساسانيين ما لبثوا أن اقترفوا نفس الخطأ . . . وبلغ تحرج الامر اقصاه زمن ابى قابوس النعمان الذي قتله كسرى انوشروان . . وانتهى الامر بثورة بكر . . وانتصارهم على الفرس فى واقعة ذى قار (611) ، ومنذ ذلك الحين سادت الفوضى المحيط العربى ، وعصف به التفكك القبلى كما حدث فى سوريا وفلسطين ، وهنا أيضا وجد الفتـــح الاسلامـــى الباب مفتوحـــا » .

اذن فلقد كان العرب فى الشرق والشمال هم الردء والدرع الواقـــى للفرس وللروم جميعا وعندما تزحزح هذا الســـد سقط الفرس والروم جميعــــــــــا .

وبماذا كان الروم والفرس يحتفظون بهذا السد قائما وكيف هدموه بأيديهم ؟

كانوا يؤدون الخرج الى العرب وكان العرب ينظرون الى هذا الخرج باعتباره قاعدة التحالف بينهم وبين مجاوريهم من العناصر الاجنبية فلما راح الروم والفرس يعبثون بالاتفاق المعمود غضب الفساسنة فصالحهم الروم حتى أمنوا لهم • وفى ظل العهد والاتفاق والامان وثب الروم غادرين فكانـــت الطـامـــة .

وكذلك صنع الفرس : الغدر الذي لا يعرفه العربى هو مفتـاح العقـد عنـد الاريـــين .

ذلك هو التاريخ ، نطق على لسان المجاهد فى خنقه فاختنق . وذلك هو منهج كتابة التاريخ عندهم ، ومن العجب أن يتصدى لكتابته ضعفاء العقول ، والهوى أشد لعقول الضعفاء هدما وافسادا .

ولنرجع البصر الى تاريخنا ، وكيف نشأ ، وكيف كتب ، وعلى أي الاسس قام ، لنكون لانفسنا رأيا واضحا نستطيع أن نتكىء عليه عندما ننظر فى بعضه ، عندما ناتى الى الكتابة فيـــه .

الباب الاول

الفصل الاول

ـ التاريخ عند العرب ودعائمه وأصوله فى مصــر :

ـ كتابة التاريخ عند العربى ميــراث ضميرى

الشعوب العربية القديمة هى التى ابتكرت الخط ، ولم يبتكره أحــد قبلهم . وكل شعب اتخذ الخط بعد ذلك اما أنه اخذه عن العرب اخـــذا مباشرا ، واما أنه حاكاهم فيه جريا واتباعا لسنة كانوا هم خالقيها .

والكتابة قد اقترنت ببواكير جميع ما عثر عليه من بقايا الاطلال العربية ومن النقوش ، لا تجد أثرا مهما تضاءل ، ومهما أغرق فى القدم الا مقترنا بالكتابة ، وليس هذا هو الشأن فيما وجد من آثار الشعوب غير العربيــة على حداثة وجود هذه الشعوب وطفولتها التاريخية اذا هى قيست بماضى العرب التاريخى القديم .

والكتابة انما وجدت لتسجيل الاحداث والوقائع ، والابقاء علــى ما استحق البقاء من أعمال الشعوب . وحرصها على هذا التسجيل هــو الذي هداها الى ابتكار الكتابة . ومعنى ذلك ومؤداه أن الكتابة صنــو الشعور بالحاجة الى حمل الحاضر الى المستقبل : اي التاريخ .

وقد اتصلت الكتابة فى الآثار العربية منذ وجدت لم تنقطع فى مرحلــة

من مراحل هذا التاريخ على عمقه الزمانى والمكانى ، وعلى اتساع دائرة الوجود العربى على ظهر الارض كما سنـــرى .

ومعنى ذلك ، وبحكم من اعتياده العريق تصبح كتابة التاريخ هــى القاعدة التى ترتقى بالميراث الدائم الى الثبوت فى الواقع والتركز فى النفس بما يشبه الغريزة الفاعلة . وهى بهذا الالحاح والاتصال تستحيل الـــى قاعدة حيوية ثابتة ، والى ميراث ضميري .

والكتابة جرت فى المقبرة ، وفى المعبد ، وفى القصر ، وعلى الاثــر مسلة وهرما ولوحة تذكارية ، وتغطى بها جدران مدن الموتى .

ومضت فى لفائف من أوراق البردى تدفن مع الميت فى مقبرته ، بــل ومع الحيوان المحنط المدفون رمزا وشعارا لاسرة ، او لفكرة .

لا يخلو أثر مصري من كتابة تسجل احداثا عن صاحبه ، أو أحداثا عامة تتجاوز نطاق الواقع فى مصر الى ما خرج عنها .

شهادة أبى تاريخهم :

وقد ترك لنا هيرودوتس اليونانى — الذي يسميه الاوروبيون عبثا من العبث بأبى التاريخ — تحقيقا لما رآه وهو الذي عاشر كهنة من كهنة مصر وأخذ عنهم ،ولقن منهم — وصفا لمكتبات أوراق البردى التى سجل فيها الكهنة ارصادهم للاحداث الطبيعية التى كانت تقع فى مصر وما حولها خلال ثلاثة آلاف سنة ، حتى لقد خلصوا منها دورات طبيعية للاحداث الفلكية والجوية وللزلازل ولفيضانات النيل يستطيعون على ضوئها توقــع الاشباه منها فى الحقب المتناظــرة .

والاسكندر المقدونى قد حمل الى أريسطو من العراق أرصادا فلكية مسجلة تغطى حقبة زمنية تصل الى الف سنة وأربعمائة سنة لينتفع بهــا أريسطو فيما كتبه ، كما حمل اليه كتابا فى الحيوان هو الذي بنى عليــه كتابه فى هذا البـــاب .

أبو التاريخ العربى الاقرب :

وكل هذه الآثار « تاريخ » بكامل معنى الكلمة . ومانيتون الذي كتب أول كتاب تاريخى حقيقى قدم فيه الصورة المتماسكة لتعاقب اسر الحكم الفرعونى على مصر كان كاهنا جمع كتابه من وثائق معبده وقد تشكك فيها الاوروبيون أولا ، جريا على عادتهم فى مواجهة كل تاريخ عربى ، وكذبه منهم من كذبه ، ثم لم تلبث الايام والكشوف المتعاقبة أن القمت أفواههم الحجارة ، فعادوا يصححون الرجل الذي جرحوه بالامس .

واذا كانت كتابات الافراد التى كانوا ينقشونها على مقابرهم ، أو يودعونها معهم فى توابيتهم تاريخا خاصا بعض الخصوصية — اذ ان من هؤلاء الاشخاص من كانت حياته تتصل بالحياة العامة فله فيها الاثر الذي يصلها بكتابته عن شخصه — ملوكا وافرادا من كبار موظفى الدولة فان كتابة التاريخ الشامل كانت تتم بأيدي الكهنة ، وتودع فى معابدهم رهن أوراق البردى ، وعلى لفائف الحرير الابيض الذي عرفه عرب شبه الجزيرة باسم « القباطى » ، كما كانت تودع فى خزاناتها كل ثمار معرفتهم ، فى عهد كان العلم فيه وقفا على التلقين فى المعابد للمصطفين الاخيار ممن يؤتمنون عليه .

شهادة صولون ينقلها افلاطون : ومكتبة الاسكندرية المصرية :

وقد قدم الشهادة فى هذا صاحبهم افلاطون نقلا عن صولون فى قصته خبر الاتلانتيد وان كان الامر من الوضوح ومن التبلور التاريخى بحيث لا يحتاج الى هذه الشهادة .

لبنات بناء مكتبة الاسكندرية :

فمن هذه المكتبات التى ابيحت بعد اقتحام تمييز سرية المعابد المصرية ، ونسف ما فيها ، وامتحانها ، وكهنتها بشر ما تمتحن به المقدسات ، من هذه المكتبات خرج العلم المصري الذي بنت به الايدي

والاذهان المصرية مدرسة الاسكندرية المشهورة باليونانية . من هذه المكتبات خرج ما انتهى الى بطليموس من معارف عن جغرافية العالم واقاليمه وتقسيماته وتقاسيمه . ولم يكن ما عند بطليموس علما لدنيا يحصله بطليموس وهو جالس فى غرفة مكتبه ، ولا منحة تقدمها الآلهة لعابديها ، انما كان محصلة الكشف القديم المتصل على اجيال ، المودع فى خزائن المعابد والهياكل التى كانت تملكها الدولة ، بعد أن انتهى الى بطليموس حكمها ، وبعد أن اصبح هذا النبع الغدق الثرار حلا لمن استطـــاع .

الفصل الثاني

ـ مدرسة الاسكندرية المصرية
ـ العلم المصرى أصل تبدل حالة الفكر الانسانـــى
ولم تكن النقلة مفاجئة ولا ارتجالية :

لم يقع التبدل التام لحالة العلم الانسانى ، ولم يجد الانتقال مـــن التأمليات الفلسفية المحضة الى الدراسات العلمية الجزئية اولا ــ عنـــد اريسطو الذي يمثل حلقة الانتقال ــ الا بعد أن انفجرت اجواف المعابد المصرية عما فيها على يد قمبيز البربري ، فاتصل اريسطو بما لم يتصل به أسلافه من العلم المكنون عن طريق تبدد ما كان بالمعابد المصرية وانتهاء الكثير منه الى أيدي تجار الكتب الذين وجدوا فى القديم بقدر وجودهم فـــى الحديث ، وبعد أن وصلته بعثة الاسكندر العسكرية مباشرة بالكثير مـــن هذه المراجع مما بقيت الاشارة الى بعضه ، وكيف بما غاب ؟ وبقى من آثار ما اخذ اريسطو وظن انه له ابتداء « منطق الشرقيين » الذي كان ابن سيناء يرجع اليه فى تصحيح منطق ارسطو .

ومدرسة الاسكندرية الموسومة « باليونانية » مدرسة جديدة تمام

الجدة على تقاليد المدارس والاكاديمية اليونانية ، بكل مقومات تكوين هذه المدرسة ، وبآفاقها الرحبة ، وبما حوت من مؤسسات لم يعرف اليونان من قبل ذلك شيئا يشبهها او يناظرها ، او يشير الى ما يشبهه النذير بشيء منها .

هو تنظيم كلى أثمره عقل رحب شمولى النظرة يشبه العقل الذي انشأ الهرم فأحاط في هندسته ، وفى قياساته ، وفى مرتميات مغزاه ودلالته ، وفى تحقيقه ذلك التحقيق المعجز ، بكل ما يمكن أن يمتد اليه النظر الانساني .

ليس هذا التنظيم الجامع الهائل بما امتد اليه وشمله من المؤسسات والمختبرات الدراسية ، وحقول التجربة العلمية للمواد وللحيوان ، وأدوات الرصد الفلكية ، وأدوات الهندسة التحقيقية ، وليس خلق نظام التفرغ العلمى الذي تمده الدولة الا صدى للوضع المتكامل لمعيشة الكهنة العلماء فى معابدهم عاملين تمدهم الدولة بمصادر العيش حتى يفرغوا كل لما هيء له من أسباب توصل الى تحقيق النتائج الخطيرة ، وتجميع المعارف التى كانت تبنى على قواعدها تلك المبانى الجبارة ، وتتقدم بها تلك الصناعات التى تكشف عنها الآثار المصرية الباقية ابتداء من بناء الهرم حتى التحنيط وتركيب الدواء والمقعد المزخرف الوثير وقناعات الذهب الرقائق تكسو الجسد حتى لتترجم لك عنه فى تابوته حياً ناطقا .

هذا التنظيم الجبار لجامعة الاسكندرية فى عهد البطالسة انما نبت من الارض التى وجدت عليها أصوله . وكون اللغة اليونانية لغة الحاكم قد اتخذت اداة للتعبير عن ثمار تلك الحركة العلمية ليس بالذي يبدل من الحقيقة التاريخية الناهضة من وراء تلك الظاهرة العابرة المألوفة فى بعض الاطوار التاريخية .

ولعل اقرب ما يعكس صورتها هو ابراز بعض ادباء الجزائر العرب فى العصر الحاضر آثارهم بالفرنسية لغة العنصر الحاكم . وأمريكا

الجنوبية كلها ومعها المكسيك تعبر بالاسبانية والبرازيل بالبرتغالية التى هى انفراع جانبى عن الاسبانية ، وليس معنى هذا ان الاسبان هم منتجو آثارهـــــــا .

واسبانيا نفسها ، وفى دماء من فيها تسعون بالمائة من الدم العربى تعبر بالاسبانية . ان ظروف طرد بعض اللغات الطارئة الاصلية لاجـــل يطول او يقصر ليست فيصلا فى أصل المتحدثين بها . وسكان الولايـــات المتحدة ، وهم من اجناس البشر جميعا يتحدثون الانجليزية ويكتبون بها .

الفصل الثالث

ـ الفلسفة اليونانية اجنبية فى اليونان :

جـــاء فـــى كتـــاب :

H. Pinard de la boullaye, l'Utude Compare des religions vol. I, P. 8

« فى عهد متأخر راح المصريون يفخرون بأنهم هم الذين قاموا بتعليم اليونانيين دينهم وفلسفتهم ، وراح اليونان انفسهم يرفعون اصواتهم ، دون خجل كاذب بالقول : بأن عظماء رجالهم ، فيثاغورس ، وديموقريطوس ، وافلاطون قد نهلوا فى المشرق خير تأملاتهم ونظراتهم » .

وهذا النص يفيد أن المصريين واليونان جميعا كانوا يقولون بـــأن مصدر الفلسفة التأملية اليونانية هو مصر ، ومصدر الدين اليونانى هو مصر . اي أن الآخذ والمأخوذ عنه كانا يلتقيان على ارجاع الفكر اليونانى والدين اليونانى الى المصريين . وهذا التطابق الخبري الذي يقدمه اصحاب المصلحة بطرفيها هو اثمن ما يطلبه مؤرخ ، وابعد ما يطمح اليه طالـــب حقيقة . لكنه اعتراف أمرضهم فراحوا يشككون فيه ، ثم يبنون علـــى التشكيك حكما تاريخيا قاطعا بأصالة الفلسفة اليونانية .

هذا والخبر لم يأت غفلا من الاستشهاد بالاسماء : اسماء بعض الذين

أخذوا ، فذكروا منهم فيثاغورس ، وديموقريطس وأفلاطون . وأولهم فينيقى الدم والمربى والمرعى والنشأة والنشاط . فلقد كانت نشأته وتربيته فـى صور من أب فينيقى ، وكانت أول مدرسة بناها فى صور عاصمة بلاده فينيقية . أما انتقاله الى أوروبا فقد جاء بعد هذه المراحل ونظرية نسـب أضلاع المثلث القائم الزاوية المنسوبة اليه قد كشفت فى المشرق العربى : فى العراق مسجلة مبرهنة على لوحة يرجع تاريخها الى النصف الاول من الالف الثانى قبل مولد المسيح . (انظر مجلة سومر العراقية ، المجلد الثامن عشر ــ سنة 1962 ــ ص 12 ــ 14) .

و « الاخوة » الدينية التى الفها على أساس من الايمان بحلول الارواح وتنقلها بين الاجساد ، وما سن لها من أساليب التطهر لترتفع الروح عن العودة الى تتقمص جسد ثان ، لا تمت بسبب اي سبب الـى المرحلة الاعتقادية التى كان اليونان يعيشونها على عهده ، والتى واصلوا العيش فى ظلها حتى انتهى تاريخهم بتاتا الى غير رجعة . فهى بعنصرها وذاتها دالة على أن الرجل قد حملها معه من مسقط رأسه ، وهى تجري بتواؤم تام مع النمو الروحى العربى فى البيئة التى خرج منها فيثاغورس .

ونظرية أن « العـــدد » هو جوهر الموجودات ، وأن النسب بـين الاشياء على الاساس العددي تكشف عن جواهرها ليست من اليونان فى كثير أو قليل ، واتصال هذه الفلسفة العددية بنظرية نسب أضلاع المثلث القائم الزاوية المعروفة فى المشرق قبل ذلك بألوف السنين ــ كما أشرت ــ تشير بل تفصح عن أصل هذه النظريـــة .

والتعارض الحاسم بين عقلية الحكم الشعبى اليونانى المبنى علـى أساس من اطلاق يد الكثرة فى القلة وبين فلسفة من تفلسف فى اليونان تؤكد المعنى الذي أشرت اليه من أن عناصر الفلسفة كلها كانت مستوردة ، أجنبية على اليونان الحقيقيين الذين تترجم عنهم كثرتهم . ولذلك طوردت الفلسفة بحكم عام فى اليونان لانها هرطقة أجنبية . والعلاقة الرابطة بين

« نظرية الاعداد » ، ونسب اضلاع المثلث القائم الزاوية من جانب وبين ما دعى بعد ذلك بالهندسة الاقليديسية التى انما كتبها اقليدس باليونانية فى الاسكندرية ، وفى حمى جامعتها ، من جانب آخر ، علاقة الشبيه بالشبيه، والاخ بأخيه ، وكل من أرخ لفيثاغورس قد نص على هذه الصلة ، على الرغم من الجوبة الزمنية الفاغرة بين البدء فى اليونان والانتهاء والتكامل فى الاسكندرية . هذه الجوبة الزمنية أو الهوة التى قضيت فى فلسفة تأملية محضة تكشف عن وثبة فكرية باكرة بالقياس الى الفكر اليونانى اجنبية عن تكوينه لان صاحبها قد حملها معه من بيئته أي من فينيقية التى كانت تشارك الشرق العربى معارفه وتقاسمه علمه . وفتنة تلاميذ فيثاغورس به ورفعه الى مراتب الالوهية عند انصاره ، ونقمه خصومه عليه تكشف عن التناقض القائم فى تكون الوسط الاجتماعى الذي كان يعيش فيه رجل غريب عنه ، كما تكشف عن الاختلاط غير المتجانس بشريا لهذا الوسط .

ومطلب فيثاغورس السياسى الاصلاحى ، وارتقاؤه الى امل فى تحقيق المدينة الفاضلة يكشف عن نظرة اجنبية تتناهض مع نظرية الحكم الذي كانت قد رضيته الكثرة اليونانية فهى لا تريد به بديلا لانه نابع من جوهريها ممثل لحقيقتها التى كانت لا تزال تعيشها فى قرون خلفية بالقياس الى القرن الذي أراد أن يحملها اليه فيثاغورس العربى الفينيقى . ولهذا كان فيثاغورس ومدرسته طرداء غربتهم فى الوسط الذي كانوا يعيشون فيه .

وسترى فى أكثر من مكان من هذا الكتاب أن اليونان حينما نزلوا هذه المواطن التى استقروا فيها ، وعدها المتأخرون منازل لهم ثابتة ، انما نزلوها على قاعدة من عناصر بشرية وحضارية فينيقية ، فهم ليسوا فيها وحدهم ، وجريان أرجل الافراد والجماعات العربية اليها امتداد طبيعى لسابقها ، ومد دائم يغذي الدماء المترسبة فيها عن اسلافهم . والزعم ان اليونان هنا كانوا جنسا خالصا زعم لا يؤيده النظر التاريخى

المجتمع . واقرب الادلة عليه منا هو « فيثاغورس » نفسه ، وعلمه .

اما « ديموقريطوس » ، وهو الذي تنسب اليه النظرية القائلة بأن المادة ، كل مادة مؤلفة من جزئيات لا تتجزأ ، ولا يمكن رؤياها ، وان اساس تكوين الكون هو هذه الذرات فنظريته الآن معروفة الاصل ، خرجت من صيدا الفينيقية ، وصاحبها الذي كان يعلمها هناك فى مدرسته هو موقيوس الصيداوي الذي قال بها منذ ثلاثة آلاف سنة ، اي قبل أن تطل على الدنيا فكرة يونانية واحدة ، وقبل أن يبشر مبشر بقدوم شخص اسمه ديموقريطوس الذي ولد سنة 460 ق م ، ومات سنة 370 ق م ايضا . (Jean Mazel, avec les phéniciens, p. 67)

واما افلاطون فقد عاش فى مصر عشرة اعوام يبيع الزيت ويتصل بكهنة المصريين وهم علماؤهم ، ويأخذ عنهم ، وهم يعلمونه التأمليات ، ويكفون عن تعليمه « العلوم البحتة » التى كانوا لا يزالون يعتبرونها سرا من اسرار العلم المعبدي ، لا يباح لاجنبى ، لما يترتب على العلم بها من الاضرار بالناس مما يوجب عدم اباحتها الا للصفوة المختارة ممن يلتزمون العيش فى كنف المعبد . وانما استبيحت هذه العلوم — على الرغم من اقتحام المعابد من قبل ذلك على يد قمبيز — بعد أن تولى أمور مصر رجال ونساء اجانب لا تقع هذه السرية « الفلسفية » من نفوسهم موقع الاصالة ، فخرجت الكهنة تعلم الناس التعليم العام كل شيء لان مطلب الحاكم اليونانى تعليم قومه علم المصريين كان اخطر واهم عنده من كل اسرار المصريين . ومن يومئذ برزت الهندسة من قلب المعبد ، لينتحل اختراعها يونانى مثل اقليدس ، وخرج العلم الطبيعى ينتحله مثل ارخميدس .

ومن الصفاقة التى لا نظير لها فى التاريخ البشري المعروف أن تظل هذه النظريات الهندسية الى اليوم تنسب الى اقليدس بعد أن اكتشفت لوحاتها التعليمية بالعراق مبرهنا عليها تامة وتاريخها يرتد الى نحو

اربعـــة آلاف سنــــــة .

لم يكذب المصريون واليونان الذين قالوا : ان خير ما قدمه اليونان من فلسفتهم التأملية قد نهلوه من ينابيع العلم المصري خاصة . ولم يصنع اليونان ذلك تواضعا ولكنهم كانوا يعبرون فيه عن حقيقة كانت واضحة أمام تلك الاجيال التى كانت تشهد بأعينها ماضيها وحاضرها .

واذا واجه مؤرخ هذا كله يرجو أن يدحضه بالاحتماء وراء القول بأن المصريين واليونان الذين كانوا يقولون به كانوا متأخرين فى الزمن نسبيا مع انه ينص على أن من بين القائلين بهذا هيرودوتس الذي عاش من سنة 484 ق م حتى سنة 425 ق م ، فولد قبل ديموقريطوس بأربع وعشرين سنة وعاصره خمسا وثلاثين سنة ، وولد قبل افلاطون بسبع وخمسين سنة ، وولد بعد موت فيثاغورس بثلاث وعشرين سنة ، فشهد فيما بين هؤلاء مولد الفلسفة اليونانية ، واتصل بالمصريين ولقن من اسرار علمهم ما حرص على عدم اباحته اكبارا لهم ، ووفاء بشروط تلمذته عليهم ، فهو بموقع قومه منهم على بينة ، ائذا واجه مؤرخ كل ما مضى بالاحتجاب وراء القول بأنه يشك فى صحة رواية هؤلاء التاريخية لانهم مشبوهون ولانهم متأخرون يكون جادا ؟ الا ترى معى أنه « قـــرم » الاوروبيين الى الوجود التــاريخــــى ؟

الفصل الرابع

ـ التاريخ فى مصر مكتوب :

بمثل هذه السخافات يواجه الاوروبيون التاريخ ويحاولون هدمه ، وهم بهذا ينطحون صخورا . وبمثل هذه التقاليد الثابتة ، التى تستمد أصولها من اعتبار التاريخ تقدمة مقدسة يصحبها الميت فى مسيرته الى عالمه الباقى ، كان العرب يكتبون التاريخ . وظلوا يكتبونه كذلك حتـــى

آخر عهودهم ، ولهذه الحوافز جاء التاريخ عنهم محققا ، يقلبون رواياته ، ويعددونها حسبما انتهت اليهم من مصادرها ، فى حرص على تجنب ادخال الذات فى الموضوع ، وبمبعدة عن تلويثه بالميل المنحرف تحت اسم الشك ولعل الروايات المتعددة عن الامر الواحد تتكامل فيما بينها ولا تتعارض لان كل رواية تأتيه من الزاوية التى لم تأته منها الاخرى . لقد كسا تاريخنا الطابع العملى فى مواجهة الاحداث وليس الطابع التفسيري الاجتهادي الذي يتستر وراءه الانحراف .

قلت ان افلاطون قد عاش فى مصر قرابة السنوات العشر ، يتصل بالكهنة فى معابدهم وهم فى تلك الازمنة خزائن العلم والمعرفة ، وفى معابدهم أخبار الماضى القديم ، وما اجتمع من ثمرات تقدم الانسان على طريقه الطويل ، فهم يمثلون زبدة النشاط الفكري الانسانى . وأفلاطون يعرف لهم ذلك ، وقد أخذ عنهم من غير شك الكثير جدا مما تحرك فى كتبه ، وعلى لسان بطله الذي كان افلاطون دائما يجري الحوار فيها على لسانه ، وهو سقراط . واذا كان أفلاطون لا يصرح بما أخذ عنهم ، كما لم يصرح من بعده تلميذه اريسطو بما أخذ عن المكتبة الشرقية التى أحرقها الاسكندر ولم يبق منها الا ما رآه صالحا له ولقومه فحمل بأمره الى الاسكندرية ليترجمه هناك علماؤها المصريون ممن كانوا يعرفون اللغات القديمة للمنطقة ، فان افلاطون يقدم اعترافا بهذا حينما يتحدث حديثه على لسان كريتياس عن الاتلانتيد فى كتابيه : « تيميه » و « كريتياس » .

وحديثه هذا يفيدنا فى بيان قدر معرفة أولئك الكهنة بالتاريخ القديم لشعوب جنسهم ولغيرها من شعوب الارض ، ويدلنا على احتفاظهم بهذه المعارف مدونة فى سجلات يرجعون اليها عند الحاجة ليقتنع المتلقى عنهم بسلامة الاصل الذي اليه يرجعون .

وأفلاطون فى هذه المناسبة يسوق الحديث على لسان « كريتياس » الشيخ منقولا عن صولون كبير مشرعى اليونان واحد حكمائهم السبعة

(640 — 559 ق م) الذي ذهب الى مصر وراح يتردد على معبـــد مدينـــة « صـــا الحجـــر » الواقعة عند مفترق فرعى النيل ليتلقى عـــن كهنتها التاريخ القديم الذي عرف كهنة هذه المدينة انهم اوسع الناس بـــه علما . يقول له شيخ من شيوخ الكهنة بعد ان حمله صولون بحديثه عمـــا يعرفه اليونان عن القديم ، على الخوض فيـــه :

« انكم معشر اليونان لا تزالون أطفالا فى الشعوب ، وليس فـــى اليونان ما هو قديم » . ثم يبين له كيف انتقلت الحقائق التاريخية بين أيدي اليونان وفى تصورهم ، عند الجهل بعللها الحقيقية الى أساطير فيضرب له المثل قائـــلا :

« أسطورة فايتون ابن الشمس الذي يقول عنه اليونان انه ركب يوما عربة ابيه فجمحت به خيلها عن طريقها الصحيح فأحرق بذلك كل ما كان فوق ظهر الارض ثم هلك فى الصاعقة ليست الا الصورة الخرافية لحقيقة مـــاديـــة هـــــى :

فى السماء أجرام ضخمة تدور حول الارض ، وهذه الاجرام تنحرف عن طريقها على آماد متباعدة من الزمن فتقترب من الارض وتسبب حرائق هائلة تحرق ما على ظهرها ، ولا ينجو من أهلها الا سكان الاودية الخفيضة وشواطـــىء البحـــار .

والنيل هو الذي ينقذنا بفيوضه من أمثال هذه الكوارث فنبقى ويذهب غيرنا من سكان الجبال والهضاب الذين يرعون البقر والشاء . وحينما تغمر الآلهة الارض بالمياه لتطهرها ينجو سكان الجبال ولكن السيول العاتية تجترف سكان المدن الى البحر على حين أنها لا تضرنا لان المياه لا ترتفع فوق اراضينا المزروعة الا الى ارتفاعات محدودة لا نتجاوزها فننجو نحن من الموت على حين يهلك سوانا .

وفى البقاع التى لا يشتد فيها البرد ولا يغلو الحر يستمر وجـــود الجنس البشري دائما على حال من القلة او الكثرة ، ومن هذا يتبين لك

السبب الذي من أجله تبقى أخبار الماضى بيننا ، وكيف تبقى . ولذا فان كل ما يصنع من جميل ،أو عظيم ، أو ملحوظ نابه ، عندنا أو عند غيرنا وينتهى الينا خبره يبقى مدونا محفوظا فى معابدنا ، وهو كذلك منذ حقب موغلة فى القدم لا ترتقى اليها ذاكرة الانسان .

أما ما يقع لديكم ولدى الشعوب الاخرى فمصيره الزوال والنسيان . ذلك أنكم لا تكادون تتعلمون الكتابة ، وتحققون كل ما لابد للمدينة أن تقوم به لتبقى ، حتى تنقض السيول من السماء فى آجالها وان تباعدت ، كما ينقض المرض ، فتأتى عليكم الا قلة لا تلبث ان تنجر الى الامية والجهل يجدون أنفسهم من حيث الحضارة عند نقطة البدء التى ينطلق منها الصغار ، فهم لا يعرفون شيئا عن الماضى القديم عندنا هنا أو عندكم هناك » .

(تيميه ـ الفقرة 22) .

هذه الشهادة يقدمها افلاطون على لسان كريتياس عن العمل المصري فى نقل التاريخ القديم وفى تسجيله ، وافلاطون هو من هو علما وتحصيلا وفهما ووعيا لما يقول ، ولما يقال ، وهو بعد من تجريب العلم المصري بحيث يقع مثله بعد أن عاش فى مصر الزمان الطويل ، وخالط من حياة الكهنة المصريين وهم الامناء على العلم والمعرفة ، ما يجعل لتقديمه مثل هذه الشهادة من الوزن ما لا يمكن أن يتلبث محايد من الناس ، بل متحامل على المصريين ، فى تقبلها التقبل المطمئن . وهو بعد رجل لا يؤتى من قبل عصبية يتهم بها للمصريين . والدليل على هذا قائم فى جفخته بقومه التى تتضمنها هذه الشهادة ، فهى انما سيقت الشهادة لتأييدها . اذ أن الهدف منها هو اشهاد المصريين على شجاعة الاثينيين الذين قادوا شعوب المشرق فى تحطيم جيش الاتلانتيديين واشهاد المصريين ، على جمالهم .

فماذا أبى عليه أصحابه وجماعته الا التكذيب فأولى به أن يكذب فى هذه الجفخة ، وأولى به أن يصدق فى بقية شهادته ، بل انه فى هذه لصادق بدليل من اتفاقه التام المتطابق مع ما قاله من قبله هيرودوتس فى

تسجيل المصريين فى معابدهم على ورق البردي تسجيلا منظما جميع الظواهر الطبيعية التى تحدث فى الكون على مر السنين وكر التاريخ ، للخروج من مراجعتها الى استخلاص دورات منتظمة يمكن بها أن يعرفوا ما يتكرر منها فى مواعيد منتظمة مهما تباعدت سنو وقوعه ، فهم ينتظرونه ، ويتخذون العدة للقائه بالوسائل التى تهون من ضرره ، أو تكف هذا الضرر . ولذلك فانهم لا يؤخذون بها على غرة . فشهادة أفلاطون متعلقة بظاهرة فلكية ثابتة : هى أثر انحراف تلك الاجرام التى تدور حول الارض عن مجراها واقترابها من الارض اقترابا تنشأ عنه تلك الحرائق ، وتسجيلها يتحدث عنه هيرودوتس .

شهادة أفلاطون تصدقها من قبلها شهادة هيرودوتس الذي عاش بدوره فى مصر وتلقى عن كهنتها كثيرا من المعارف ، بل انه ليخبرنا أنه قد أؤتمن على كثير من أسرارهم مما كان لا يبيح لنفسه البوح به . (405 — 326 ق م) .

فشهادة أفلاطون — سواء أكانت منقولة عن صولون أم كانت القصة التى دعت الى تقديم هذه الشهادة من اختراعه — يؤخذ بها صاحبها ، وهو فيها صادق بدليل من اتفاقها مع شهادة هيرودوتس المؤرخ ، وكلا الرجلين قد عاش فى مصر ، وكلاهما قد تلقى العلم عن كهنتها ، وفى معابدها حيث تتكدس الشهادات والوثائق التى يرجع اليها هؤلاء العلماء ، ويدلون عليها من شاء — كما صنعوا مع صولون — ليتثبت بنفسه من صدقهم .

وهذه الشهادة تؤيدها كذلك من جانب شهادة باوزانياس ، وهو سائح زار اليونان حوالى سنة 174 م ، فهو يتعجب أشد العجب من جهل اليونان بالتاريخ ، ويقول : « كل واحد منهم يرى الحق كل الحق فيما سمعه فى طفولته من فرق الغناء الدينية ، وما شهده فى التمثيليات ، وما رآه فوق لوحات النصر » (كتاب المسرح فى اثينا لبيلسورت باريس سنة 1924) .

وهذا العمل المصري فى تدوين التاريخ ، وهذه السيرة تنطق عن

« استمرارية » نظيفة فى تناقل التاريخ، نظيفة من الاسطورة التى هى طابع التفسير الاولى فى الشعوب الطفلة مثل اليونان ــ على حد تعبير الكاهن المصري الذي كان يتحدث الى افلاطون ــ فهى ترد الاحداث الى عللهـــا الطبيعية التى لا يقع عليها العلماء الا فى شعوب طالت تجاربها ، فراحت على الزمن تواجه الواقع بما ينفى عنها التعلق بالخيال .

ونظيفة من ناحية طريقة حمل الاخبار من جيل الى الاجيال التى تعقبه فكلها ترجع الى تدوين امين ، مودع فى مكان أمين ، يسهر على تدوينها والحفاظ عليها قوم أمناء فى أجيال متعاقبة ، ترتقى عن شبهة الكذب فضلا عن التواطؤ عليه ، لان علة التدوين الاولى هى النجاة بالمجتمع من الكوارث الطبيعية ، ثم يأتى من بعدها ارضاء الشعور الغريزي بتحصيل المعرفة بالكون ، وليس بين هذين العاملين ما يجر صاحبه الى الكذب .

تلك امثلة دالة اضربها لبيان ما صحح التاريخ العربى من نفســــه ومن وسائله ، ومن اسباب تدوينه فى مصر وكيف كان يفرض نفسه عن طريق الدين ، وعن طريق الحرص على تسليم الخلف ما بناه السلـــف وكيف قام شامخا راسخا . وما تدوين العلوم الا جانبا اصيلا من جوانب التاريخ يأتى دالا على اخطر جانب من جوانب الواقع المعاش فى ظل الحضارة وما قدم هذا الواقع للانسان .

الفصل الخامس

ـ اباحـــة العلم المصرى :

وقد قلت ان قمبيز الاعجمى البربري قد داس حرمات المعابد المصرية ، وهى موائل العلم ، ومآوي خزائن الكتب التى يشير اليها هيرودوتس ، ويشير اليها صولون بنقل افلاطون فى كريتياس وتيميه ، وانه استباحها بما لم يستبحها قبله احد وانه منذ ذلك اليوم تبعثرت الكتب التى كانت حصيلة الوف

السنين فباد منها ما باد، وتبدد منها ما تبدد . وما من شك فى أن منها ما انتهى الى أيدي الناس فحملوها الى دورهم حمل المقدسات يخفونها ، ويمنحونها احترامهم باعتبارها من مقدسات معابدهم ، ومن علم علمائهم .

وكان من الطبيعى جدا أن يجىء الاسكندر بعد هذا العصر الدامى المستهين بالعلم ، المستهتر بالدين ، المكره الى نفوس المصريين حتى لقد تركوا فى النقمة على صاحبه ومؤسسه لعناتهم خالدة — جاءت فى تمثيليات بقيت لنا منها فقرات — كان من الطبيعى أن يجىء الاسكندر الى مصر من اليونان ، وعارفوها ، ومنهم أستاذه أريسطو ، يعرفون مما أخذوا عن المصريين فى الماضى قدر ما تبدد من هذه الكنوز المدخرة ، فيلفته هذا الى قدر الثروة الهائلة التى يمكن استغلالها من هذه الاسرار التى برزت عارية من قلب المعبد بعد أن دمر منها ما دمر ، وأحرق منها مع المعابد ما أحرق ، فيعمل على البدء بجمع ما استطاع جمعه ، ويضيف اليه ما أمر بحمله من المكتبة العراقية الكبرى التى يقدم لنا ابن النديم صورة عما نزل بها على يد الاسكندر ، وعما استبقاه منها ليرسله الى الاسكندرية فيترجم الى اليونانية والى القبطية ، وليسلم منها ما سلم لاريسطو ، فتكون مما جمع فى حياته النواة التى نمت فى الاسكندرية فصارت مكتبتها المشهورة ، وهى التى تجمعت حولها مدرسة الاسكندرية المشهورة ، والتقى فيها ما لا يقل عن سبعمائة الف كتاب .

لم تأت هذه الكتب بالطبع من أوروبا وانما جمعت من الكتب التى تبددت من خزائن المعابد المصرية . ومنها كان العلم الذي تفجر منها على الدنيا بعد أن انهار السد الذي كان يحبسه وراءه . وبهذا العلم الجديد وثب ما صارت تملكه الدنيا فى ضوء العلنية من القدر التأملى المحض الى القدر الرياضى المقنن المحسوب على أساس عملى تجريبى . وكان ما اتصل من قبل ذلك من هذا العلم بأريسطو هو الذي جعل معرفة أريسطو انتقالا . كان هذا كله فى كتب مكتوبة على البردي فى جميع مناحى الفكر الانسانى . ولست أدري كيف يقع فى حدسى دائما ، ويلح على الظن بأن الاسكندر انما نكل بالمكتبة

العراقية تنكيله المشهور فى كتبنا العربية انتقاما من تنكيل « قمبيز » ابن عمه الآري بالمعابد المصرية مأوى العلم المصري القديم . ذلك ان الاسكندر على الرغم من كل ما يقوله فيه الاوروبيون مدحا حين يجدون المدح لـه سبيلهم الى الفخر به ، وذما حين يجدون ذمه كسبا لهم ، كان يعتبر نفسه مصريا ، ومن نسل كاهن مصري يمثل آمـون .

ذلك كان قدر الكتب فى مصر ، وفى هذه الكتب كان التاريخ مكتوبا بين فروع الفكر الاخرى . ثم كان بعد عصر الاسكندر ان جاء الآري الثالث ليحرق ما أبقى عليه زميلاه من ثروة مصر الفكرية التى كانت لا تـزال ماثلة فى مكتبة الاسكندرية ، جاء يوليوس قيصر .

فاذا كانت معارف المصريين نصا وكتابا وصورة وافية قد غابت عن الاجيال التى جاءت بعد ذلك فليس هذا بالذي يبيح القول — ولا لمخرق — بأن مصر لم تتأمل ، وان‌مصر لم يكن لها علم بحث نظري يساوق انجازاتها المادية ، ويساويها ، ويسامقها . فان الاثر الباقى بجلاله دال على النظر القائم عند أصوله ، والعمل ليس الا تطبيقا للنظر ، والنظر المتكامل ليس الا ثمرة متبلورة فى فكرة تنمو على نمو التطبيق ، يفيدها ، ويفيد منها .

سار التاريخ اذن مكتوبا مسجلا فوق الجدران فى المعابد والقبور ، وفى الكتب بين أحضان المعبد ، ثم فى المكتبة العامة التى يردها من شاء ويتخصص فى جوانب كنوزها الفكرية من اراد ، لا يمنع منها أحد .

وقد كان التاريخ هو القدر المباح عامة حتى فى أحد العصور محافظة على المعرفة ، وحجبا لها الا عن المصطفين لها . ذلك أنه كان يعرض على الناس فوق واجهات الابنية ، يرجو به أصحابه وكتابه ابقاء الذكر الحسن باشاعته بين النـاس .

الفصل السادس

ـ العلم فى العراق

كان هذا فى مصر اما فى العراق فلم يكن اقل من ذلك .

والشهادة فى هذه المرة تأتينا من علمائنا المسلمين ، وهم الذين ورثوا فى دمائهم هذا التقليد عن آبائهم اولئك .

فتقرأ فى فهرست ابن النديم (ص 238 ـ 242) عن دورات حضارية عالية بلغ فيها علم الانسان بالوجود مبلغا لا ترتقى اليه اوهامنا ، فنحن اجيال قطعها عن ماضيها تواكلها ، واستسلامها والقاؤها باليد الى جنس لا قديم له ، يخال لطفولته الحضارية انه لم يسبقه سابق الى مثل ما تحقق له من تقدم مادي ، ومن المام يسير ببعض اسرار هذا الكون الواسع العظيم ، فقنعنا من العلم فى هذا بما ظنه غيرنا علما لا علم عند احد به قبله .

ونجد ان اسلافنا فى هذا كانوا يعتبرون انفسهم مكلفين بنقل ما انتهوا اليه من ثمار تجاربهم الى الاجيال اللاحقة بهم ، وانهم اتخذوا لهذا النقل عدته واسبابه ، وانهم بالغوا ما استطاعوا فى توفير الوسائل المؤمنة له ، والكفيلة بابلاغه الى اعقابهم .

فينقل ابن النديم عن سهل بن نويخت :

« قد كثرت صنوف العلوم وانواع الكتب ووجوه المسائل والمآخذ . . على ما وصف اهل بابل فى كتبهم وتعلم منهم اهل مصر وعمل به اهل الهند فى بلادهم على مثال ما كان عليه اوائل الخلق قبل مقارفتهم المعاصى وارتكابهم المساوي ووقوعهم فى لجج الجهالة الى ان نبست عليهم عقولهم واضلت عنهم احلامهم ، فان ذلك كان قد بلغ منهم فيما ذكر فى الكتب من

أمورهم ، وأعمالهم مبلغا دله عقولهم وحير حلومهم وأهلك عليهم دينهم فصاروا حياري ضلالا لا يعرفون شيئا . فلم يزالوا على ذلك حينا من الدهر حتى أيد من خلف من بعدهم ونشأ من أعقابهم . . بالتذكر لتلك الامور والفطنة لها والمعرفة بها والعلم للماضى من أحوال الدنيا . . فكانوا كذلك برهة وعصرا حتى ملك الضحاك بن قى . . فبنى مدينة اشتق اسمها من اسم المشتري فجمع فيها العلم والعلماء وبنى بها اثنى عشر قصرا على عدد بروج السماء وسماها بأسمائها وخزن كتب أهل العلم فيها وأسكنها العلماء . . »

(هذه الصورة « لمدينة العلم » العربية الاولى تجد انعكاسها فى مدرسة « الاسكندرية » امتدادا لتقليد عربى قديم ، وليست ابتكارا مزعوما لشعب لا أصالة له فى الحضارة أو العلم) .

« ثم اختلفوا فيما بينهم فافترقوا » ، وأم كل عالم منهم بلدة يسكنها . . ويترأس على أهلها . وكان فيهم عالم اسمه هرمس ، وكان من اكملهم عقلا واصوبهم علما والطفهم نظرا فسقط الى أرض مصر فملك أهلها وعمر أرضها واصلح أحوال سكانها . وبقى جل ذلك وأكثره بأرض بابل الى أن خرج الاسكندر ملك اليونانيين غازيا أرض فارس . . وما كان من قتله دارا بن دارا واستيلائه على ملكه وهدمه المدائن واخرابه المجادل . . واهلاكه ما كان فى صنوف البناء من أنواع العلم الذي كان منقوشا مكتوبا فى صخور ذلك وخشبه ، بهدم ذلك واحراقه وتفريق مؤتلفه . ونسخ ما كان مجموعا من ذلك فى الدواوين والخزائن بمدينة اصطخر وقلبه الى اللسان الرومى والقبطى ، ثم أحرق بعد فراغه من نسخ حاجته منها ما كان مكتوبا بالفارسية ، واخذ ما كان يحتاج اليه من علم النجوم والطب والطبائع فبعث بتلك الكتب وسائر ما أصاب من العلوم والاموال والخزائن والعلماء الى بلاد مصر » .

لم أرد أن أقف عند التفاصيل فى هذا الخبر الكبير الذي يسوقه

ابن النديم ، ولكنى أوردت منه اللباب الذي يقدم خطوطه العراض . ومنه نخرج الى الوقوف على دورات حضارية كانت كل واحدة منها تتم ثم تنهار . ويمضى على انهيارها الدهر الطويل ثم تجد للحضارة دورة جديدة تبدأ البناء حتى اذا ارتقى مرتقاه عادت بدورها فانهارت ، وافترقت دعاماتها من العلماء لتؤسس فى حيث نزلت حضارات تستل أصولها من الاولى ، وتنمو متشكلة فروعها تحت تأثير البيئة والمناخ القائمين .

ولكنها كانت جميعا حريصة على تدوين معارفها ، وحفظها لتبلغها الى أعقابها من بعدها لتكفل للحضارة الفقار الواصل بين عصورها ، ولكى يبدأ الجيل من حيث انتهى سابقوه . فهى حضارة سلالة من الناس تحرص على ماضيها حرصها على المستقبل فالتاريخ عندها كتلة واحدة ، والاجيال استمرار لا انقطاع فى تسلسله . وهى بذلك ليست حربا على غيرها على حين كان غيرها حربا عليها . جاءها الاسكندر فلم تأب أن يشركها فيما بنت للانسان لكنه هو أبى عليها أن تنتفع بما خلقت لنفسها وللانسان .

ينقل ابن النديم بعد ذلك :

« فدرس عند ذلك العلم بالعراق وتمزق واختلفت العلماء وقلت » .

وهنا تعن ملاحظات لابد من التنبيه عليها :

أولها — ان الاسكندر فى غزاته هذه كان يأتم بفكر استاذه اريسطو ، ومثله لا يمكن ان يبرأ من بعض مسؤولية ما حدث . وبعض مؤرخيه يعزون الى تأثيره انطواء الاسكندر على كراهية الفرس .

ثانيتها — ان النهضة العلمية والفلسفية فى الاسكندرية — وهى التى وصفت باليونانية — وجدت بالمدينة التى يقول المؤرخون العرب : ان ما اختار الاسكندر نقله من آثار الفكر العربى القديم ومن علمائه قد حمل اليها ، وان هذه الآثار قد نقلت الى اللغتين اليونانية والقبطية ، وانه كان من بين العلوم المنقولة الطب والطبائع (اي الطبيعة) والنجوم

(اي الفلك) . واذا نحن اضفنا الى هذه النقول ما كان فى مصر نفسها من علمها القديم ، ومن علمائها امكن ان ندرك الى اي مدى يمكن أن يكون لهذا الاندماج من أثر فيما دعى بعد ذلك بالفكر اليونانى : سواء منه ما وجد أصالة فى الاسكندرية ، أو ما شرح فيها ونظم مما وجد قبل ذلك فى اليونان نفسها واثر الشرق فيه لا ينكر ، واستاذيته للرؤوس التى نهضت به حقيقة تاريخية معروفة .

وثالثتها — وهى دس اسم « الفرس » ، فى خبر يتصل بحضارات تقلبت على المنطقة فى عصور تسبق بألوف السنين الفترة التاريخية التى دب فيها ملكهم الى هذه المنطقة . وهى مغالطة ، ان كان القصد صرف معنى الكلمة الى تلك الفترة . هذا ، الا أن يكون المقصود بالكلمة أهل الارض القدامى منسوبين الى جدهم الاعلى ، « فارس » الذي يقع فى بعض النسب العربى القديم انه سامى . (أنظر : ابن خلدون ج 1) .

والملاحظ ايضا فى هذه المناسبة أن الخبر مكون من قسمين قد مزجا معا : قسم قديم متحدر عن أصل عريق وهو عام فى دلالته على قديم المنطقة قد تركته الاجيال السابقة لاعقابها ليؤدي المهمة الاساسية التى من اجلها كتب التاريخ فى المنطقة . وقسم جديد قد أقحم على النص الاول اقحاما ، يدل عليه أنه تكرير للسابق ، يؤدي معناه ولكنه ينقله الى خصوصية تتنافى مع المعروف من أن الفرس (بمعنى الكلمة الضيق) حديثو عهد بالنزول فيها . وذلك حين يأخذ الكاتب فى تعيين ما دمره الاسكندر من تراث الماضى العلمى للمنطقة فيجعله « فارسيا » . فتجد النص اول الامر جاريا على هذا النحو : يقول عن الاسكندر وما كان منه من قتله دارا ، وانتسافه الارض التى كان يتملكها — وهو من التاريخ الحديث بالقياس الى تاريخ المنطقة القديم الذي يدور حول موضوعه حديثه الاول عن الحضارات التى تقلبت على المنطقة وتركت آثار علمها مسجلة فيها يقول ، والحديث عام :

« وهدمه المدائن واخراجه المجادل المبنية بالشياطين والجبابرة ،

واهلاك ما كان فى صنوف البناء من أنواع العلم الذي كان منقوشا مكتوبا فى صخور ذلك وخشبه ، بهدم ذلك وتفريق مؤتلفه ونسخ ما كان مجموعا من ذلك فى الدواوين والخزائن بمدينة اصطخر وقلبه الى اللسان الرومى والقبطى » . فيتم بذلك ما اراد المؤرخ الى بيانه ، ولا يبقى بعده حاجة الى ما جاء بعد ذلك مقحما اقحاما من قولـه :

« ثم أحرق بعد فراغه من نسخ حاجته منها ما كان مكتوبا بالفارسية ، وكتاب يقال له الكشتج » . المعنى مكرر ، لم يفد جديدا الا ما أراد اليه صاحبه من نسبة تلك الآثار التى تحدث عنها المؤرخ الاول الى الفرس . ومن فقر الدلالة وعجزها ، وظهور حاجة صاحبها الى السند أن يأتى بعد كل ما مر عن « الكتب التى احرقت » الى الاستنجاد باسم كتاب واحد هو « الكشتج » الذي لا نعرف عنه شيئا ، ولعله هو بدوره مثلنا لا يعرف عنه شيئا .

ونحن اذا جئنا الى اسم المؤلف الذي نقل عنه ابن النديم الخبر وجدناه يدعى « أبو سهل نوبخت والكتاب الذي كتبه يدعى « النهمطان » . فهو فارس بالمعنى الضيق يرضى نزعة عصبية فى نفسه تجرى فى نطاق معركة « الشعوبية » المعروفة .

واذا كان الاسكندر فى القديم قد اراد بعمله التخريبي هذا فى الواضح من دلالاته حرمان المنطقة من تاريخها ومن تراثها الذي كان يمكن أن تبنى عليه جديد حضارتها ، تتمة لما مضى ، واذا كان قد نقل من هذه الآثار ما نقل الى حيث قدر انه مفيد منه لقومه ، كما نقل معه من العلماء ، القادرين على فهمه وتيسير نقله ، واذا كان قد جمع الى نقله الى اليونانية نقله الى القبطية فانما كان يريد بهذا تأمين النقل الى اليونانية على أيدي العارفين به من اهله فى العراق وفى مصر ، وكان يجري فى خط النكران والتعمية على الاصل الذي سار عليه فلاسفة اليونان من قبله فى عدم الاشارة الى مراجع علمهم ، وينابيعها من مصر ومن العراق ، ومن فينيقية .

ولا غرابة اذن فى ان يمتد هذا التقليد فى عمل المؤرخين الاوروبيين المحدثين فالسيرة واحدة ، والخلقية واحدة ، وهذه هى مأساة الصراع بين جنسين : جنس قديم قد ربى على تحقيق مثل ، فعرف كيف يمضى بحضارته الى هدف ، وجنس طفل دلف متأخرا الى مجال العمل الانسانى لا يعرف له ماضيا ، ولا يجد القدرة على بناء شىء لنفسه الا على اساس ما اخذ عن القديم ، وهو يرجو أن يحول بين القديم وبين المستقبل ، وأن يقطع بينه وبين الماضى ليحيا هو بانتحال ذلك الماضى .

السيرة واحدة كما قلت فى القديم مثلها فى الحديث . والواقع ان الاسكندر لو قسته من الناحية الاخلاقية لوقفت منه على رجل يقع ممن حوله موقع القاتل وقاطع الطريق . فغدره بأصدقائه وقواده وسفكه الدماء فى غير عفة ، واستساغته العربدة بأرواح اعز الناس عليه اذا سكر امور مشهورة . وهى لا تصدر عن شخص متزن . ثم انها تجرى فى حياته منطقا متصلا مذ شب حتى مات . ومؤرخوه يتهمونه وأمه بالتآمر شابا على قتل ابيه ، وان كان أبوه لا يقل عنه شرا ، لكنها على كل حال جريمة قتل الاب . وقد عمل مرة قاتلا بكل ما لدوافع القتل الغادر وطريقته من خصائص .

كان مؤدبه ليسيماك يصحبه فى غزاته ، وكان يأبى الا مرافقته فى خرجاته الصغرى . فكان معه ليلة من ليالى حصاره الطويل « لصور » الفينيقية ، وقد خرج الاسكندر الى الجبال فى فصيلة صغيرة لاستعجال العاملين فى قطع أشجار الارز لبناء الجسر الواصل بين الشاطىء والمدينة . وكان ليسيماك شيخا بطيئا قد أثقلته السنون فتأخر عن الفصيلة ، ولم يشعر به من فيها ، وعاد الاسكندر طالبا له فرآه ملقى على جانب الطريق بين الموت والحياة قد كادت قرة تلك الليلة الباردة تقتله ، وهو فى حاجة الى الدفء ليحيا .

وراح الاسكندر يتلمس نارا ليدفىء صاحبه فاذا بضوء آت من بعيد

فاقترب منه حتى شارفه فوجد عنده رجلين من البدو يصطليان نارا . لم يتقدم اليهما فى طلب النار ، ولكنه استل خنجره وزحف اليهما فقتلهما واخذ النار ليحيــى صاحبــه .

وانها للطريقة التى أتبعها فى تدمير مصدر العرفان المشرقى ليحتفظ بأهله فى الظلام وينير طريق أصحابه بما استلبه من نوره .

لكن هذه الغارات الضاربة لا تترك الدنيا فى ظلام من التاريخ ، وهى لا تقتل الشعوب لان الشعوب القابلة للحياة لا تقتل ، التاريخ قدر باق عامل وهو لابد أن يجد الوسيلة للدلالة على نفسه . ولذا اتصلت سيرته وامتد تسلسله عبر هذه الحواجز . والكتاب يشرد وينتشر وتتباعد خطواته وتتنوع مآويه فلو طاردته كل القوى الطاغية ما استطاعت ان تستــل وجوده ، بل انه ليبقى أحيانا فى صيانة عدوه حتى يخرج الى مأمنه . . ليس ما بقى من تاريخنا اذن فى بطون هذه الكتب الباقيه الا حقيقة اخذتها هذه الكتب عن القديم الممتد الحى الذي لا يمكن قتله ، وان امكنت المغالطة فيه فترة من الدهر تسود فيها بيننا الجهالة ويتصدر القول فيها فريق المرتزقة وأصحاب العاهات الفكرية والنفسية . وهى فترة لا تطول لان التاريخ غير قابــل للقتــل .

هذه سيرة تداول التاريخ فى قديمنا تدوين قديم يأتى أثرا لمدونات أقدم ويمتد هذا التسلسل عبر الدهــور .

الفصل السابع

ـ أدوات التدويــن وحفظ المدونــات :

وهذا التدوين علــى أي مــادة كــان ؟

كان على أبقى المواد وأمنتها فى قهر عوامل الفناء .

ينقل ابن النديم أيضاً عن كتاب لابى معشر يدعى « كتاب اختلاف الزيجات » ، والعمل منسوب الى « ملوك الفرس » ـ كما هى العادة ـ والخبر فيه نفس التكرار الذي وقع فى سابقه بسبب ما اقحم عليه من زيادة أريد بها الى تكبير الفرس ، على حين أن الحادث بحكم تاريخ الملك المسمى فى النص لابد ان يرد الى أصل بالغ القدم يسبق بدهور مقدم تلك الدار التى انتسبت الى المنطقة . يقول أبو معشر :

« ان ملوك الفرس بلغ من عنايتهم بصيانة العلوم وحرصهم على بقائها على وجه الدهر واشفاقهم عليها من احداث الجو وآفات الارض ان اختاروا لها من المكاتب (اي مواد الكتابة) اصبرها على الاحداث وابقاها على الدهر وابعدها من التعفن والدروس : لحاء شجر الخد نك . ولحاؤه يسمى التوز وبهم اقتدى اهل الهند والصين ومن يليهم من الامم فى ذلك ، واختاروها لقسيهم التى يرمون عنها لصلابتها وملاستها وبقائها على القسى غابر الايام . فلما حصلوا لمستودع علومهم اجود ما وجدوه فى العالم من المكاتب طلبوا لها من بقاع الارض وبلدان الاقاليم أصحها تربة واقلها عفونة وابعدها من الزلازل والخسوف واعلكها طينا وابقاها على الدهر بناء . . فلم يجدوا تحت اديم السماء بلدا اجمع لهذه الاوصاف من اصفهان . ثم فتشوا عن بقاع هذا البلد فلم يجدوا فيها أفضل من رستاق جى ، ولا وجدوا فى رستاق جى اجمع لما راموه من الموضع الذي اختط من بعد فيه بدهر داهر مدينة « جى » . فجاءوا الى قهندز (حصن) هو فى داخل مدينة « جى » فأودعوه علومهم وقد بقى الى زماننا هذا ، وهو يسمى « سارويه » . ومن جهة هذه البنية دري الناس من كان بانيها .

وذلك انه لما كان قبل زماننا هذا بسنين كثيرة تهدمت من هذه المصنعة ناحية فظهروا فيها على أزج معقود من طين الشقيق ، فوجدوا فيه كتبا كثيرة من كتب الاوائل مكتوبة كلها فى لحاء التوز مودعة اصناف علوم الاوائل بالكتابة « الفارسية القديمة » ، فوقع بعض

تلك الكتب الى من عنى به فقراه فوجد فيه كتابا لبعض ملوك « الفرس المتقدمين » يذكر فيه أن طهمورث الملك المحب للعلوم واهلها كان انتهى اليه قبل الحدث المغربى الذي كان من جهة الجو خبره فى تتابع الامطار هناك وافراطها فى الدوام والغزارة وخروجها عن الحد والعادة ، وانه كان من اول يوم من سنى ملكه الى أول يوم من بدو هذا الحادث المغربى مائتان واحدى وثلاثون سنة وثلثمائة يوم ، وان المنجمين كانوا يخوفونه من أول ابتداء ملكه تعدى هذا الحدث من جانب المغرب الى ما يليه من جانب المشرق فأمر المهندسين بايقاع الاختيار على أصح البقاع فى المملكة تربة وهواء فاختاروا له موضع البنية المعروفة بسارويه ، وهى قائمة الى الساعة داخل مدينة جى ، فأمر بابتناء هذه البنية الوثيقة ، فلما فرغ منها نقل اليها من خزائنه علوما كثيرة ، مختلفة الاجناس فحولت الى لحاء التوز فجعلها فى جانب من ذلك البيت لتبقى للناس بعد احتباس هذا الحدث » .

فتجد قصة هذه المكتبة وشدة التعلق بالحفاظ عليها حتى تنقل الى الناس منسوبة الى ملك قديم جدا هو « طهمورث » ، لا يتصل تاريخه بتاريخ الحقبة التى عاشت فيها هذه الدار اي الاسرة التى انتهت متأخرة الى أن تحكم بالمنطقة . واحب أن انبه الى أن أسماء الاعلام فى الشعوب القديمة كانت تنقل مترجمة الى اللغات الاخرى . وأبن خلدون ينص فى القسم الخاص بالتاريخ القديم من كتابه على هذه الترجمة ، ويزيد انه اذا امتنعت الترجمة لغياب معنى العلم فان الاصل ينقل مع احتمال تعرضه للتحريف الناشىء عن نقص بعض حروفه فى اللغات التى ينقل اليها ، ومن هنا يبدو الاسم غريبا عن أصله . واسم « طهمورث » من هذا التبيل ، ومنه اسم « كيومرث » لآدم . وأفلاطون يتحدث عن هذا فى « تيميه » على لسان كريتياس .

وأما الاشارة الى الكتابة « الفارسية القديمة » فى النص فدليل

قاطع على أن هذه الكتب كانت مدونة بالخط المسماري ، وهو الخط الذي ظل أبناء المنطقة يكتبون به الى عهد قريب ، حتى ما كان باللغة الداخلة على المنطقة مع الجدد النازحين اليها من « الفرس » . والنقش « الفارسى » الذي أمر بكتابته دارا تخليدا لذكرى انتصاراته على الثائرين عليه فى المنطقة كان مكتوبا فى ثلاث لغات من بينها الفارسية ، والفارسية السوسية والبابلية ، وكلها كانت بالخط المسماري ، وهذا الاقتران بينها هو الذي مكن رولنسون مع معرفته للزندية من حل طلاسم البابلية أول حل . وما عثر عليه بعد ذلك من خربشات نادرة ، تصور محاولات أولية كتابية ، لم يكن قط شيئا . والتاريخ يثبت بكل ما كشف عن القديم أن جنسا آريا واحدا لم يتنبه ابتداء الى شيء اسمه « الكتابة » الا بعد أن وجدها بين الشعوب العربية .

فالكلام عن « الكتابة الفارسية القديمة » كلام عن البابلية القديمة ، أو الحديثة المكتوبة بها تلك الكتب ، والبابليون هنا قد اختاروا هذا النوع من صحف الكتابة لقوته ومقاومته لعوامل الفناء ، بمثل ما اختار المصريون القدامى ورق البردي لكتابتهم ، وحفظوه فى معابدهم لانه أبقى على الدهر . وقد مر بنا نص أفلاطون فى هذا الباب بمناسبة حديثه عن الاتلانتيد .

كل من الشعبين الاخوين كان يحرص على صناعة صحفه من أمتن ما تهيئه له بيئته ، ومما يحقق توفره فيها تمكين أهلها من استيفاء حاجتهم منه .

والاوروبيون يتحدثون كثيرا عن أصل صناعة الورق الحالى فى الصين ، وهو نوع من الصحف عرفته العرب واشاروا اليه ، ولكنهم لم يؤثروه لانه سريع البلاء ، وهم انما كانوا يريدون لآثارهم البقاء . واذا كان التقدم الاوروبى المادي الحاضر قد اشاع استخدام هذا النوع من الورق فلأن مطلبه منه التعميم ، وليس البقاء . ونحن من الجنسين بازاء مطالب مختلفة من الكتابة ، ومن التاريخ .

ومن وجوه التناقض فى الواقع الاوروبى أن القدماء اذا قالـوا لهم هذا طابت نفوس الاوروبيين برفضه ، اما اذا هم سقطوا على الآثار اليونانية مكتوبة على ورق البردي فى الاسكندرية او بلد من الشرق ، أو على لفائف من الجلد عليها قطع من « اشعيا » قد حفظت فى قدور من الفخار فى بعض كهوف جبال الاردن ، فهذا هو الصدق وحده ، وليـس وراءه من صدق . مع أن هذا يساند الاخبار المتواترة عن كتابة الشـرق القديم آثاره وحفظها ، والذين قدموا للتاريخ تلك اللفائف لم يكونوا بالقياس الى المثقفين فى الشرق القديم الا نسخا باهتة ، ومحاكاة رخيصة للعمل الضخم الذي كانت تقوم عليه الدول والملوك .

الفصل الثامن

ــ نهجنا ونهج المرقعـات الاوروبـى :

لم يرتجل قومنا هذه الاخبار ، ولم يخترعوا هذا التاريخ ، والادلة على صدقه ، وتحريهم الدقة فى سوقه قائمة حوله من خارجه ومن داخله كما ترى فى الفصل الماضى وكما رايت فى غيره . والذين رأوا نتفا من تلك المكتبات ظلوا أحياء حتى أدوا الينا عنها ما راوه على ما رايت فى نص سابق لابن النديم ، ومن قبله فى مصـر .

هم كانوا ينهلون من ينابيع عريقة وثيقة تقدم لنا صورة امينة عن مجرى الحياة فى التاريخ القديم ولا يقدمون فتاتا من هلاهل بالية ، وجدت علـى هيئة لقى شاذة لا تبلغ من الاصل فى صورته العامة مبلغ اقل الفتات الجلدية التى وجدت فى أيدي المهربين من لفائف البحر الميت وكهوف التمـران بالقياس الى اللفائف نفسها : وانك لتجد التعثر العجيب فى منطـق استخراجهم النتائج الخطيرة من اللقى التافهة التى تلقى بها اليهم الصدفة

من بقايا الشرق القديم ومثال ذلك :

فلان هذا الذي حارب الملك الثلاني من ملوك بابل اسمه آرى ، ولذلك فهو آرى كامل ، وصاحب هذه الصورة يطلق لحيته ولذا فانه لابد ان يكون غير مصري لان المصريين كانوا لا يطلقون لحاهم ، وما دام كذلك فانه اوروبى . وصور هذا الجنس من الناس قد استقام فيها الانف على امتداد الجبهة واذن فهو غير سامى . وما دام كذلك فهو آري ، والناس يعرفون أن للشعوب القديمة أساليب وخطوطا تقليدية في الرسم والتمثيل تتبعها وتغلب على فنونها اذا اختلفت بيئات استقرارها ، ولو كانت خارجة من اصـــل واحـــد .

التاريخ المؤلف من هذه الشذوذات يضعك في قلب خلية من الزنابير تطن وتلدغ ، ولا تدري معها اين تقع راسك من قدميك . وهذا امر طبيعى لانهم ينسجون تاريخ الشعوب من مزق بالية لا تعرف مواضعها من الثياب الاصلية ثم يضعونها حيث يحلو لهم أن يضعوها .

ـ التاريخ الصحيح للخط العربى الاخير نموذج من عبثهم بالتاريخ :

واذا قال لنا العرب بكل قديمهم هذا ، انهم اخذوا خطهم الاخير من الانبار ، وان ناقله الى مكة بعد أن تعلمه بالانبار « هو بشر بن عبد الملك اخو اكيدر بن عبد الملك الكندي صاحب دومة الجندل ، وخرج الى مكة فتزوج الصهباء بنت حرب بن امية أخت ابى سفيان ، فعلم جماعة مـــن اهل مكة ، فلذلك كثر من يكتب بمكة من قريش » . ثم قدموا لنا شاهدا من شعر رجل كندي من اهل دومة الجندل يمن على قريش بما علمهم بشـــر فيقـــول :

لا تَجْحَدوا نَعْمـــاءِ بِشرٍ عليكموا ... فقد كان ميمونَ النقيبـــة ازهـــرا
اتاكـــم بخط الجزم حتـــى حفظتمو ... من المال ما قـــد كان شتى مبعثـــرا
واتقنتمو ما كان ِم المالِ مهمـــلا ... وطامنتمو مـــا كـــان منهُ منفَّـــرا

فأجريتم الاقلام عودا وبداة   وضاهيتمو كُتّاب كسرى وقيصرا
واغنيتمو عن مسند الحى حِمْير   وما زبرت فى الصحف اقيالُ حِمْيرا .

(السيوطى : المزهر — 2 ص 346 — 347)

وفى الشعر من التفصيلات والدقائق ما لا يحمله الخبر ، وما يحقق فى تاريخ الخط العربى ما لم يتقدمه مؤرخ ، بما يسعد رجلا يطلب ترسم الجو الفكري السائد اذ ذاك فى مكة وما حولها ، وما ترك فيه هذا الخط الجديد من أثر ، قالوا لهم : « لا شك أن هذه المعلومات معرضة للشك » . وقال : « وان اكتشافات علم قراءة الخطوط القديمة طوال الخمسين سنة الماضية تدعو الى دراسة المسألة من زاوية جديدة » . ما قيمة هذه « التخمينات » و « التهويمات » المدعاة علما ، الى جانب نص معاصر ثابت الصدق حين تقيسه بموازين النقد السليمة كلها ، وتشتد فى فحصه ، وحكه ، فيبرز بعد الامتحان العسير بمثابة الذهب الابريز ؟ ومن هو الاعمى الذي لا يرى ذلك فيمضى عنه فى ترنحات الشارب المريض ، يلتمس القصدير الصديء فى حيث لا يوجد حتى القصدير « الصديء ؟

لماذا « لا شك فى أن هذه المعلومات معرضة للشك » ؟ « لا شك فى أنها معرضة للشك « المعد » عنده مسبقا .

أفى الخبر تضارب أو انتقاض عقلى يسقطه حتى يصبح « لا شك فى تعرضه للشك » ؟ ابدا . هل قال الرجل الكندي شعره مانا على اهل مكة منه فكذبه القرشيون فيما ادعاه ؟ ابدا . بل ان المؤرخين اخذوا الخبر ، وما فيه من شعر يؤيده فأذاعوه غفلا من أي اعتراض لقرشى أو لغير قرشى .

النص الدامغ : نص ثمين يلوى عنه سفيه :

والشعر ، بعد هذا يعكس تحت نور النهار ما أفادت قريش من

استخدامها هذا الخط فى تنظيم سجلات حسابها ، ومد هذه السجلات الى الصغير والكبير من مالها ، وهى القبيلة العاملة بالتجارة التى تحمل قوافلها مال الكثيرين من بنيها فتنطلق بها الى الشام وشرق اوروبا ، والى الحبشة وما وراء الحبشة من افريقية ، والى العراق وما جاوزه من وراء النهرين . فهى فى أمس الحاجة الى وسيلة دقيقة مختصرة واضحة تؤدي عن المسؤولين عن هذه القوافل ما يتحتم على المؤتمن على مال غيره ان يؤديه ، فاذا أتيحت هذه الوسيلة لم يفرطوا فيها ، وكان أعجلهم الى تعلمها أثقلهم مسؤولية عنها . وعائلة أمية كانت هى القوامة على رعاية هذه التجارة ، وكان أبو سفيان الذي قيل انه أول من تعلم هذه الكتابة من صهره بشر بن عبد الملك ، هو القوام على هذه التجارة حتى يوم غزوة بدر .

فهل فى هذه الحقيقة المتلائمة مع سياق الخبر الا ما يؤيد الخبر ؟

والطريقة الجديدة التى تصل بين الحروف فى الكلمة ، وتقلل من عدد الحروف بالتقريب بين أشكالها وصورها تيسر تعلم الكتابة ، وتعين القلم على الجري بها خفيفا بدءا وعودة كما يقول الشاعر . لا يكاد كاتبها يبدأ السطر حتى يتمه فيعود الى بدء ما يليه لسهولة الحرف على اليد والانتقال منه الى ما بعده ونحن اذا جئنا الى نقش النمارة المشهور فنظرنا فى مبادي الحروف فيه ومفاصلها ووصائلها لم نجد فيه هذا اليسر ، ولا هذا التحرك المنطلق لليد فى الكتابة الذي نجده فى خط الجزم الاخير . فأنت بحاجة الى أن ترد اليد مرات الى مبتدأ الحرف لكى تستوفى كتابة صورته قبل أن تنطلق منه الى غيره فى الكلمة الواحدة . خذ مثلا حرف السين والهاء والحاء والراء والكاف .

وهذا فى خط شمالى وليس من المسند المفرق الحروف ، ولا الآرامى الصعب التكوين . فالشاعر صادق فى تصوير الاثر الناجم عن دخول الخط الجديد الى مكة . وهذا النص فى قرب حروفه شكلا من حروف خط الجزم

وفى خروجه من الموطن الذي كانت الانبار احدى مدنه يشير بصورته الـى انه خطوة فى خطوات التطور الى خط الجزم الخارج من الانبار .

وفى النص اثبات لدخول نوع من الارقام جديد أيسر من سوابقه واوضح وابرأ من لبس فى ترتيب الارقام فى العدد الكبير . ولذا فقد غدا به تسجيل الحسابات ادق وادل وابعد من خطأ .

وبهذا نظمت حسابات قريش وتناولت الصغيرة والكبيرة ، وغدت سجلات هذه الجمهورية التجارية من الوفاء ، ومن ارتياض الاداة ومن تمكن الكتاب بحيث ضاهوا فى عملهم كتاب كسرى وقيصرا .

خطـان فى اليمـن :

وبهذا الخط غنوا عن « مسند حمير » ، وهذا مفهوم واضـح ، ولكن فى البيت نفسه معنى جديدا يلفت الانتباه ، ويقف الخواطر . ذلك أن الشاعر يبادل بين نوعين من الخط اليمنى حين يقول :

فأغنَيتمُو عن مسنِدِ الحى حمْيرٍ   وما زبرت فى الصحف أقيالُ حِمْيرا

الشاعر عندي لا يكرر فى الشطر الثانى من بيته هذا ، الاشارة الى « المسند الحميري » ولكنه يشير الى الخط الذي تكتب به اقيال حمير فى صحفها ، وكأنه نوع مغاير لما دعاه « مسند الحى حمير » .

والواقع انى كنت شديد الحيرة حينما كنت اقرأ عن ملوك حمير انها كانت تحرم على غيرها استعمال الخط الذي احتكرته لنفسها . ولم أصادف فى قراءاتى ما يفيد أنهم كفوا عن هذا التحريم . والاخبار الاسلامية تطبق على هذا لا يشذ منها عنه شـاذ .

ثم انى كنت ارى بعد هذا واقرأ عن وجود النقوش الكثيرة بالمسند اليمنى ، كشفت فى القديم ووردت الاشارات اليها فى كتب تاريخنا وأدبنا ، وهى اليوم تكشف بالالوف .

فكيف يمكن اذن التوفيق بين التحريم المطبق عليه لاستعمال الخط اليمنى الملكى ، وبين هذه النقوش الكثيرة جدا بخط يمنى كذلك ؟ وكيف أمن هؤلاء الكتاب اليمنيون الذين كتبوا هذه النقوش ، ومنها ما كتب فى عهود سيطرة اولئك الملوك على مصائر بلادهم ، كيف أمنوا عقاب ملوكهم ؟ ما دام الملوك يحرمون استخدام خطهم ؟

لم يكن لهذا عندي جواب الا ان هذا الخط الملكى كان سرا من اسرار الدولة محفوظا فى دواوين الملوك لاداء حاجاتهم منه . وهو اذن غير هذا الخط المستعمل بين طبقات شعبهم فلا حرج على كاتب أن يكتب به . ولو لم يكن للملوك هناك خط سواه ، ثم حرموه على شعوبهم لكان معنى هذا انهم فرضوا الامية والجهل على شعوبهم وحرموا عليهم مرفقا من مرافق الحياة لم تتم يوما حياة الحضارة العربية الا به . وهو فرض لا يقبل . ويكون الخط المسند المستخدم فى الحياة العامة هو هذا الخط الموجود على النقوش التى يزداد عددها مع كل يوم يمر ، اما « المسند الملكى » فكان سرا ووقفا على ديوان الملك .

ولقد جاء هذا البيت الشعري من هذا الكندي بمثابة نور التمع فى ظلام محير فبدده . فقد كان الملوك يكتبون بخطهم الخاص سجلاتهم فى الصحف ، ولا يبذلونه ولا يبتذلونه باستخدامه فيما يعرض على انظار الناس . والصحف عرضة للبلاء والدمار ، واليمن قد أصابها من عنت الدهر ما يفتت الصخر فكيف بما يزبر فوق الجلود والحرير ؟ وكان الشاعر واضحا فى ارادته هذا التفريق حين ميز بين النوعين فجعل أولهما « للحى » ، وجعل ثانيهما « للاقيال » اي للملوك .

ما اظن ان « الاستشراق » كان عاجزا عن ان يحصل هذه الدلالات لهذا الشعر ، وان كنت اسيء الظن كثيرا بقدرة أصحابه على التغلغل الى روح النص العربى . الا ان العجز عن تحصيل هذا القدر يرجع فى الراجح الى استمرائهم التكذيب متدارين دائما وراء « الشك الذي لا شك

فيـــــــه » .

ولعلهم لو نظروا فى الامر نظرة المؤرخ لا « المبشر » الضعيف لوقعوا على ما يجلو لهم جانبا آخر من جوانب حيرتهم أمام مخالفة « عربية » هذه النقوش العامية « لعربية » شعر الشعراء اليمن الذين لم يعيشوا بـــين الشماليين ليتعلموا عربيتهم .

فانه اذا كانت صحف ملوك اليمن تكتب بنوع من الخط خاص بهم ، لا يباح لغيرهم فان هذا الترفع عن استخدام خط الشعب يمكن أن يرافقه ترفـــع عن استخدام دارجـــة هـــذا الشعـــب فى صحف هـــؤلاء الملـــوك . ومـــا دام للشعـــب دارجـــة تخالـــف « الفصحـــى » وهـــو قيـــاس طبيعـــى فـــان هذه الفصحـــى لابـــد أن تحصل بالتعليم . وما دام الشعراء قد تركوا لنا شعرهم بالفصحى ، وهى حقيقة مادية قائمة ثابتة بالتواتر فان لغة هذا الشعر كانت تحصل .

والابيات الشعرية التى سيقت مع الخبر : (خبر نقل الخط الانباري الى مكة) شاهد قاطع على صدقه ، وهذا فوق الاجماع عليه وانحداره الينا بالتواتر ، وهى بعد نص تاريخى ثمين لدى المؤرخ المحقق .

وشىء آخر يستفاد من هذه الابيات : هو أن قريشا فى كتاباتهـــا قبل أن تتعلم هذا الضرب الجديد من الخط كانت تكتب ما تحتاج اليـــه بالخط اليمنى العامى الذي لم يكن سرا ولا كان محرما على احـــد . وهذا يستفاد من الموازنة التى يجريها الشاعر بين حال قريش قبل تعلمها هذا الخط وبعده واختياره للمقارنة بـــه « مسند الحى حميـــر » ، وقـــد أغناهم هذا الخط البديـــع عنـــه .

وأبله هذا الذي يتصور أن مدينة تعيش على التجارة ، وتخـــرج قوافلها بأموال العدد الضخم من الناس لا تعرف كيف تقيد لكل ما له ، وتحصى لكل مشترك فيها نصيبه من أرباحه ، والمكاتبة فيها على الديون والربا قبل الاسلام كانت عملية معروفة ، والعقود والعهود وصحـــف

الاعتزال والخلع تكتب وتعلق للاشهار فوق الكعبة ، والمعلقات .

فخط الجزم قد حل محل الخط المسند اليمنى العام ، وكل خط سبق الخط الاخير كان يدعى عندهم « المسنـــد » .

كان للمدينة قبل الاسلام خطهـــا :

وما من شك فى ان المدينة (يثرب) التى كان أهلها الاوس والخزرج اليمنيين كانت تستعمل هذا المسند ومضت تستعمله حتى بعد هجرة النبى صلى الله عليه وسلم فتم لها عامل الوصل المباشر بالخط الجديد عــن طريق المسلمين المكيين المهاجرين اليها وكبارهم جميعا قد تعلموا هذا الخط فى مكة . وكان التآخى فى ظل الاسلام هو همزة الوصل المباشرة بـــين المهاجرين والانصار فقام بمثل ما قام به عامل الصهر بين بشر بن عبد الملك الكندي وبين أبى سفيان بن حرب فى تعليمهم الكتابة الجديدة .

وكان النبى عليه الصلاة والسلام هو العقل القائم وراء هذا العمل لانه كان أدرى الناس بميزات الخط الجديد وبوزنه فى ادارة دولة كانت قد أخذت تتخلق فى المدينة حول دعوة الله . ولذا فان عملية احلال الخـــط الجديد محل المسند القديم ، وتوسيع دائرة انتشاره استدعت الاستنجاد بأسرى قريش ليعينوا المهاجرين من قومهم فى تعليم اهل المدينة ، وهـــم كثرة المسلمين يومئذ ، الخط الجديد الذي تكشف عن مزاياه ابيات الشاعر الكندي التى اقترنت بالخبر الماضى .

اما التسكع والتلكع والتمحل حول « نقوش » اربعة ، لاتمت بشىء الى الحقيقة الصلبة فى الخـــط او اللغة . فتلك هى السفاهة التاريخيـــة

ليس اليهود اذن هم الذين وقفوا سدا بين أهل المدينة فى الجاهلية وبين تعلم خط الجزم ، فاليهود فى الجزيرة كانوا اضعف من أن يقوموا بحماية انفسهم الا بالحلف مع أسر من الاوس والخزرج ، ولقد ترك هذا الحلف لهم فى اسر من اهل المدينة ظله على العلاقة بين هذه الاســـر

والاسلام فتحرج به الكثيرون منهم حتى حمل منهم من حمل الى النفاق .

ولقد كان اليهود فى الجزيرة من الضعف والحاجة الى الحماية العربية داخل الجزيرة حتى كانوا يطلبون هذه الحماية من ملوك المناذرة بدفع خراج لهؤلاء الملوك . ولولا أبيات من الشعر قالها عمرو بن عبد المسيح وهو من أمراء الحيرة الذين نزلوا على الجزية بعد أن استنزلهم من حصونها أمراء جيش خالد ما عرفنا هذا . فلقد قال حينئذ عمرو بن عبد المسيح يشكو دهره الذي أذله بعد عـز :

أبَعْـد المنذِرين أرى سواما	تُـرَوَّح بالخورنـق والسدير
وبعد فوارس النعمان أرعَى	قلوصا بين مُرَّةَ والحَفِير
فصِرْنا بعد هُلك أبى قُبَيْسٍ	كجَرْب المَعْزِ فى اليوم المَطير
تَقَسَّمُنا القبائلُ مِنْ مَعَدٍ	علانية كأيسار الجزور
وكنا لا يُرامُ لنا حريم	فنحن كضَرَّة الضرع الفَخُور
نؤدى الخَرْجَ بعد خراج كسرى	وخَرْج مِنْ قُرَيظة والنضير
كذالك الدهر دَوْلته سِجال	فيوم من مساءةٍ او سرورِ

الجرب : الجماعة ــ الضرة : الخلف ــ الفخور : الناقة العظيمة الضرع ، القليلة اللبن .

(الطبرى : 4 ص ــ 13)

أي صرنا نؤدي الخرج « لمعد » بعد أن كانت تؤدى لنا قريظة والنضير الخرج ، كما كان يؤديه لنا كسري . وهى حقيقة تاريخية كبيرة تكشف عن الرباط الذي كان يربط المناذرة فى دولتهم بالحيرة بملوك الفرس . فهؤلاء كانوا يؤدون لعرب الحيرة الخراج ليقفوا بينهم وبين عرب داخل الجزيرة ، وليعينوهم فى حروبهم مع الروم ، كما كان الغساسنة يعملون مع الروم . وهذا ما تثبته المفردات التاريخية التى انحدرت الينا عن بعض اعمالهم .

الا أن هذا الشعر يصرح بما كنى عنه التاريخ ، وهى فائدة من

وكان اليهود فى الجزيرة العربية يعيشون فى حماية العرب المجاورين لهم ، ولم يكونوا يكتفون بهذه الحماية فهم يجمعون اليها حماية المناذرة مقابل دفع خرج سنوي ثابت للمناذرة . ومثلهم اذن عاجزون عن القيام بين أهل المدينة وتعلم الكتابة الجديدة . والحقيقة أنى لست أدري كيف يمكن لليهود ان يحولوا بين اهل المدينة وبين اخذ الخط الجديد عن النبــط المسيحيين — ان كانوا هم مبتكري خط الجزم كما يزعم المستشرقون — حتى لو أن اليهود كانوا أصحاب اليد العليا فى المدينة — وهم كما رايت وكما يعرف صاحب اقل حظ من التاريخ العربى ، لست أدري كيف يتم لليهود هذا الا فى ذهن تسبد عليه منافس التفكير عصبية صاحبه الدينية .

واللطيف جدا أن هذا الخط الذي انتشر فى مكة آتيا اليها فى زعـــم المستشرقين من الشام قد وثب اليها من فوق رؤوس المدنيين دون أن يشعروا به ، فالمدينة واقعة بين مكة والشام . وبنفس المنطق المريــض نجد أن « التوحيد التثليثى » المسيحى ، و « التوحيد الثنوى » المانوى قد وثبا جميعا الى الوثنيين العرب فى مكة ليحدثا بها الاسلام من فوق رؤوس الوثنيين العرب فى المدينة دون أن يشعر به هؤلاء المدنيون الا بعد أن دعاهم اليه محمد « المكى » .

هذا واهل المدينة يجاورون اليهود ، واليهود كما يقول هـــؤلاء المستشرقون كانوا قادرين على أن يحجبوا « خط » النبط عن اهـــل المدينة ، فهم بهذا أصحاب تأثير ثقيل فيهم وهم أقدر على حجب « توحيد » محمد عنهم . واليهود ، فى مفهوم العربى الجاهلى أقرب الى « التوحيد » وأبعد من وثنية ، من المسيحيين ، فلم لم ينشأ « التوحيد » فى المدينـــة قبل أن ينشأ فى مكةبحكم هذا الخلاط العميق التأثير فى زعم بلاشير ؟ ولم لم يحل اليهود بين اهل المدينة واتباع « توحيد » محمد المجتلب مثـــل الخط من الشـــام ؟

كل هذه دعاوي استشراقية عريضة لا سند لها تقوم فى مواجهة تيار جارف من التاريخ الصحيح رأينا قدر حرص أصحابه على سلامته وعلى ضمان وصوله الى احفادهم سليمـــا .

بل ان منهم من جعل لغة القرآن العربية من صناعة أهل حوران ومن حولهم ، واستساغ عقلا ، أن تصنع هذه اللغة فى هذه البقعـــة الضئيلة جدا ثم ينقلها عنها أهل الجزيرة العربية كلهم فى اقصر فتـــرة تاريخية عرفت ، بعد التنازل عن لغتهم .

والعلة فى هذا كله هى الجهل بأبسط معايير التقدير العلمى لاعمار اللغـــــات .

فمن البديهيات المسلم بها ابتداء أن اللغة بنت عمر الشعب كله : تبدأ بوجوده وتمتد مع هذا الوجود ، وتتطور معه . فهى لا تتخلق فجأة ، ولا تتكون تحت تأثير عوامل طارئة ، ولا تنتشر فى الشعب الاجنبى عنها الا تحت ظروف من الضغط النفسى المصنوع ؛ والشعوب لا تتلقاها عن طريق القهر الا أن تكون طوائف منها تربط مصلحتها بتلقن تلك اللغـــة الطارئة ، ويبقى بعدها الشعب ماضيا فيما بينه وبين نفسه فى استخدام لغته الاصيلة . وليس يتاح للغة الدخيلة التأقلم واتصال الوجود الا فـــى ظل التطور التدريجى الثابت المتصل لآجال طويلة ، واجيال متعاقبة .

وليس هذا بالذي يتحقق — وفى ظل القدرة عليه — الا مستبقيا آثار العناصر الاولى للغة الاصلية فى هذه اللغة الدخيلة . وهذا يقتضى مئات السنـــين .

ولابد أن يتم هذا على أساس من وجود عنصر ثابت من الامتزاج المتصل بين أعداد متناسبة من أجناس بشرية منوعة ، تكون اللغة الجديدة عاملا من عوامل امتزاجها والمزج المتجدد بينهـــا .

وكلها شروط لم تستوف فى حالة الجزيرة العربية قبل الاسلام فى أي

عهود تاريخها . فلا المدة التى يفترضونها لهذا الانتقال اللغوي محققة ، ولا الاختلاط بين عناصر غالبة فى شبه الجزيرة وعناصر مغلوبة أمر يمكن افتراض وقوعه هناك .

واللغات بأعراض من تكوينها ، وبدلالات ذاتية قائمة فى كيانها تدل على عمرها كما تدل الحزوز المتدرجة المرسومة على اسفل جذوع بعض أنواع الشجر على أعمار تلك الاشجـــار .

والامر كذلك فى الكتابة وخطها . والدلالة الاخبارية فى هذا الوجـــه هى سيدة المراجع متى صحت بدليل داخلى مساند ، كما رأينا فى شعـــر الرجل الكندي السابـــق .

استدلال عاشـــر :

والمستشرقون حينما دخلوا الى حلبة الصراع على عمر « العربية » كانوا مجردين من الاداة التى تتيح لصاحبها حق العمل فى هذه الحلبة : وهى الكفاية الذاتية فى ادراك حقيقة اللغة عن طريق الاتصال الناضج بروحها ومبانيها ووسائل دلالتها . ولذلك تعثروا ثم هووا .

فبنوا نظرياتهم على فرضيـــات محضـــة .

أولهـــا ــ صحة دلالة النقوش الاربعة الباقية على حالة « العربية » الفصحى فى عصر تطورها وتكونها . فهى أولى « الفرضيات » التى كان عليهم أن يقدموا الدليل عليها قبل أن يدخلوا على اتخاذها خطوات تنقلية للخروج منها الى تحديد « عمر » ولو تقريبى للعربية . وهم مطالبون بذلك خاصة لانه زعم يأتى مناقضا لكل الاخبار التاريخية التى تدور حـــول عمر « العربية » عند أبنائهـــا .

فليس كل نقش توقع عليه الصدفة ، ويمكن أن يفترض فى كاتبه الجهل باللغة أو نقص الحصيلة منها بالذي يجرؤ سواهم على الارتماء فى أحضانه واتخاذه تكئة للقول بتحقق تمثيله للغة العربية فى عصره .

ثانيهـــا ــ أنهم افترضوا فى هذه النقوش الاربعة انها تمثل « العربية » وتطورها فـــى جميع انحاء الجزيرة العربيـــة « الشماليـــة » علـــى الاقـــــــل .

وهو فرض اقتحامى جدا اذا أنت قست مساحة البيئة التى وجدت فيها كل هذه النقوش . اذ أنها منطقة لا يتجاوز قطرها مائة كيلومتر من أرض الشام . فهى نقطة تائهة فى محيط الجزيرة الواسع .

ثالثهـــا ــ أنهم افترضوا فيها على قلتها ، وعلى فقر دلالتها ، لغويا وكتابيا أنها تنوب عن عشرات الالوف من النصوص التى يجب أن تكون هى المثال الصحيح لها ، حتى يمكن الخروج من دلالاتها الى تكوين قاعدة صحيحة يبنى عليها حكم عام الدلالة على عمر العربية وكتابتها .

وهم قد نسوا هذه كلها حينما خرجوا الى الحكم بعمر اللغة العربية وخطها باسم الدراسة العرجاء التى وصفوها ــ كعادتهم ــ « بالحديثة » . وحتى هذا حل افتراضى ، ولكنهم صوروه نتيجة علمية .

لقد توقفت طويلا عند هذه القضية ، وقد أشرت اليها عامدا فـــى أماكن كثيرة من كتابى هذا لانها تقدم المثل الحقيقى لقيمة التفكير الاستشراقى، وتعطى الدليل على الجهل المزعج بأوليات ما يجب توفره لمن أراد أن يدخل الى حلبة كهذه ، فان لم يكن جهلا محضا فانه جهل يقترن بسوء النيـــة ، وهذه هى « الطامـــة » .

لمعرفة عمر اللغات مقاييـــس أخرى :

ليس هذا هو الباب الذي يدخله من رمى الي دراسة أعمار اللغات ، ولعلهم لو نظروا فى لغاتهم الطفلة فقدروا على غرار عمرها عمر « العربية » لردهم هذا الى شىء من التريث والتبصر والحذر . لكنهم ..

نصوصنا التاريخية الباقية لا تؤخذ اذن هذا الاخذ لانها لم تأت الينا عبثا ، ولم تنحدر الى أجيالنا عن تخيل أو توهم ، ولم تأت من السابقين عن مسابقة مع غيرهم من الاجناس ، ولا عن منابذات ، وانما جاءت

ثمرة لعمل متصل ، وتاريخ مدون حرص أصحابه ، بحكم تقاليدهم ، ورسالتهم الانسانية على أن يحملوه سليما من جيل الى جيل .

وأسلافنا لم يقصروا فى تأمين حملها الينا فاختاروا لها أبقى المواد على الزمن ، وأصلبها فى مواجهة عوامل الطبيعة كما رأينا ، وهم لم يصنعوا هذا الصنيع لنلقى نحن ما أدوه الينا هذا اللقاء المستهتر العابث بها تحت أي ستار ، فالتفريط فيها جريمة قومية وخيانة للتاريخ ، واحتقار للعلم .

وما يصدق على مصر والعراق يصدق على اليمن وعلى الشام وعلى الحجاز . فقد مر بنا ما ذكره ذلك الكندي فى شعره الذي يمن فيه على قريش بتعليم بشر بن عبد الملك اياهم خط الجزم ، وما أشار اليه من أن ملوك اليمن كانوا يكتبون وقائع حياتهم فى الصحف بالخط الملكى الخاص الذي كانوا يتخذونه لانفسهم وقفا عليهم دون رعيتهم . فللملوك خطهم الخاص بهم ، ولسائر الناس خطهم الخاص بهم . وما كشف من النقوش فى اليمن ، وما تركته القوافل المترددة بين اليمن والشام فى التجارة على طول تلك الطريق التجارية من كتابات ونقوش يكشف فى وضوح قدر ما كانت حياة العربى فى جميع بقاع الدنيا التى وطئها — وهو لم يترك فيها بقعة لم يطأها — تتصل وتتشبث بأن تدل على نفسها أجيالها المقبلة .

الفصل التاسع

— تسلسل النقل
— وحتمية التلخيص

والواقع اننا بازاء صورة عامة لا يمكن أن يماري فيها أحد تتلخص فى أن العربى فى تاريخه الطويل وعلى مداره لم يترك جيلا من أجياله فى

حل من أن يقول : ان اسلافنا قد تركونا نعيش ماضيهم فى ظلام .

واذا كنا نحن اليوم نعيش من هذا الماضى فى فراغ بالقياس الى مصادره المباشرة ، فهذه هى طبيعة الوجود وسنته التى خلقه الله عليها : كل شىء الى بلاء والى زوال . فكل قرن يمر يحمل الى الماضى دمارا جديدا . واذا كنا نحن قد فصلنا عن تلك القرون المواضى الوف السنين فان ما كان يفصل بين مؤرخى الاسلام وبينها كان أقل مما يفصل بيننا نحن الآن وبين تلك القرون من أسلافنا . والاصول التاريخية لا تدوم بذاتها ، وأصحابها لا يتركونها ، وهم يتوهمون الى باقية أبدا ولو وفروا لها كل أسباب البقاء كما رأينا ، لكنهم يرمون الى تأمين بلوغها الى أيدي أحفادهم وعلى هؤلاء الاحفاد أن يحملوها عنهم فى أمانة الى من بعدهم وأن يزيدوها ما كسبوه هم ، وما أضافوه الى تراث آبائهم الحضاري ، جريا على سنة آبائهم .

وهذا هو ما دعى « بالتاريخ » . ليس هيرودوتس اذن « أبا التاريخ » ، كما يشاء النزق الاوروبى أن يلقبه . لان التاريخ كان يكتب قبل أن يوجد « هيرودوتس » ، وقبل أن تبرز على مسرح الوجود ، وقبل أن تخرج من كبد الغابة جميع الشعوب التى تريد أن تتخذ من « هيرودوتس » ترجمانا عن وجودها الاول .

قد يكون هيرودوتس أبا للتاريخ الاوروبى . لكنه — حتى فى هذا قد أخذ عن الشعوب العربية القديمة كما أخذ عنها غيره من أبناء تلك الشعوب الطفلة ممن جاءوا قبله وبعده . وقد أشرت من قبل الى رواية أفلاطون ، فى « تيميه » و « كريتياس » عن شهرة علماء معبد الشمس فى « صا الحجر » المصرية بالتاريخ القديم ، وعن وثائقه التى كانت مدونة عندهم ، مودعة فى مكتبة معبدهم ، وهم كهنة هذا المعبد .

كان المؤرخون الذين كتبوا التاريخ الجاهلى ، فى الاسلام ، ينهلون من ينابيع غزيرة موجودة ، منقولة اليهم عن أسلافهم القريبين ، وأولائك

قد نقلوها عمن سبقهم . وهذا التسلسل الخبري الممتد على الدهر الطائل ، وما ينشأ عنه من تطاول الاحداث وتزاحمها ، وتكدسها ، وتضاعفها الى حد يفضى الى العجز عن تحقيق النقل الشامل ، لابد أن يؤدي — بالتدريج المتصل مع تتالى الاجيال — الى الانتقال عن السرد المفصل الى تلخيص يقدم الصورة الجامعة المعتمدة على الخطوط العراض لمجرى التاريخ .

لكن هذا بدوره يمكن أن يترتب عليه بعض التفاوت فى القدرة على اداء النظرة الجامعة للجواهر ومن هنا تأخذ صور الاداء فى التفاوت ، لكنه التفاوت الذي لا يقود الى التناقض ، وهذا هو الواضح فى سيرة كتابة التاريخ العربى .

فكثرة الروايات الدائرة حول الحدث الواحد ترجع الى تعدد المصادر، وكثرة الرواة بدورهم تثبت رسوخ قدم كتابة التاريخ ، حتى لقد غدت هذه الكتابة صناعة .

وستقرأ فى مكان آخر من هذا الكتاب المعنى الذي تدل عليه كلمة « الرواية » هذه — فى الشعر وفى التاريخ — وتقرأ ما يبدد الوهم السائد فى فهمها من انها كانت رواية شفوية فحسب . فلقد اضر هذا المفهوم الارتجالى العاجز بالقيمة الحقيقية لروايات التاريخ العربى القديمة . ليس ما يقال فى اسناد الروايات العربية تاريخا أو شعرا من انها جاءتنا مشافهة فحسب بالصحيح ، وانما كانت هذه الروايات الشفوية تعتمد اولا على الكتب الباقية ، وترتد اليها ، وتنقل عنها ، ثم كان الناقل يؤديها الى طلبته او قارئيه على مسؤوليته ، لانه لم يكن من السهل أو الميسر نقل الاصول عند التحدث بما فيها الى كل سامع أو قارىء ، ولا كان فى مكنة الناس جميعا أن يرجعوا اليها عند الحاجة لانها لم تكن من الانتشار ومن سهولة الاتصال بحيث توضع بين ايدي الناس كما هى حالنا اليوم فى عهد النشر المطبوع فى الوف النسخ .

وهذه الصعوبة كانت على اشدها فى العهد الجاهلى الاخير ، لانه

كان عهد تحول وانتقال ، وكان العرب فى الجزيرة خاصة قد شغلتهم مرحلة التهيؤ التاريخية عن الخلوص بالنفس الى مثل هذه النواحى الفكرية المحضة ، فقلت المصادر بين أيدي الناس ولكنها لم تنعدم ابدا . ولذا وجب أن يقدم المؤرخ ما عنده مما حصله عن تلك الاصول فى مستودعاتها من غير اشارة الى مراجعه ، وكان الناس يأخذون عنه ما عنده وثوقا به ، وائتمانا لمن هو موضع الائتمان فيما تعرض له .

الفصل العاشر

ـ دليل حاسم
ـ صراع ضار بين الكتب

كانت المصادر موجودة من غير شك . وعندنا النص القاطع الحاسم المعاصر الذي لم يدب اليه فساد أو تبدل أو تغيير : عندنا النص القرآنى الحاسم ـ لا لانه دين ، ولا لانه قرآن ، ولكن لانه نص معاصر يشهد بما يدعيه عليه أعداؤه متهمين له ، لا منتصرين ـ وذلك اذ يقول النضر بن الحارث الثقفى فى محاورته النبى صلى الله عليه وسلم فى قصة « ذي القرنين » ، بعد أن أوردها القرآن الكريم فى سورة « الكهف » ردا على أسئلة وجهت الى النبى :

فيقول الله حكاية عنه :

(أساطير الاولين اكتتبها فهى تملى عليه بكرة واصيلا)

ويقول جل من قائل حكاية عنهم :

(قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا ان هذا الا اساطير الاولين)

ويقول تعالى :

(لقد وعدنا هذا نحن وآباؤنا من قبل ان هذا الا أساطير الاولين) .

وفى القرآن الكريم ذكرت « اساطير الاولين » هذه تسع مرات ، والمفسرون كلهم يجمعون على انها نزلت حكاية عن النضر بن الحارث ، فى مناسبات الرد عليــه .

وهم كذلك مجمعون على أن معنى كلمة « أساطير » هو « كتب » . واذا كان قائل العبارة هو النضر بن الحارث ، وسترى فى مكان آخــر من هذا الكتاب من هو هذا الرجل ، علما وعقلا ، وسعة معارف وشمول تحصيل ، ورايت قدر اهتمام القرآن بالرد عليه ، وتضمن هذا الرد التسليم بوجود هذه الكتب وامكان النقل عنها حتى فى مكة منزل الوحى ، اذا رايت هذا كله عرفت قيمة الشهادة التى تحملها الينا هذه الآيات التسع عن مصادر التاريخ المتاحة فى ذلك العصر المبكر من حياة الاسلام حتى ليتهمه خصومه بالاخذ عنها ، واكتتابه ما فيها ، ويشيروا الى قدرتهم على الاخذ هم بدورهم عما اخذ عنه من « الكتب » الموجودة ، هذا النص لا يمكن ان يطيف به اي شك فى الدلالة على قيام تلك المصادر بين ايدي القادرين على الانتفاع بها . ولو ان النضر كان كاذبا فى ادعائه هذا لفضح كذبته القرآن . ولو كان كاذبا ما احرج نفسه بالقول بأنه قادر على النقل عنها ، بل انه قد قرن القول بالعمل فراح يقدم من كتب الشعر القديم كما سنرى فى باب آت — ويضعه بازاء ما قدمه القرآن الكريم من قصة « ذي القرنين » محاورا فيهـــا النبى صلى الله عليه وسلم .

والقرآن نص حاسم فى وجود هذه الكتب ، وفى بيان موضوعاتها التاريخية . وتصديق المشركين على ما جاء فيه ، وقولهم للنبى عن دعوته لهــم :

(لقد وعدنا هذا نحن وآباؤنا من قبل ان هذا الا أساطير الاولين) .

يفيد علم علمائهم الذين كانوا يعارضون النبى بما جاء من دعوته مماثلا ما جاء فى عهود لآبائهم سلفت . فهم يعرفون من تاريخهم ، وعن الآثار المدونة الباقية فيه ما لا يحلم السادة المستشرقون او اتباع المستشرقين

بأن يعرفوه عن تاريخهم هـــم .

التجاوب الصادق بين الشرق والغرب :

سقوط المترمتين بـــين شقى الرحـــى :

وسترى أن ابن جريج العالم الدينى الضخم والمحدث يفسر هـــذه « الاساطير » بأنها الشعر القديم والاحاديث . اي بأنها ادب القدمـــــاء وتاريخهـــــم .

والمتقدمون من علمائنا كانوا يعرفون ذلك ، وقد دلوا عليه . فيقول ابن عبد ربه فى حديثه عن « الغناء » ومن حجة من كره الغناء أن قال : أنه ينفر القلوب ، ويستفز العقول ، ويستخف الحليم ، ويبعث علـــى اللهو ، ويحض على الطرب ، وهو باطل فى أصله .

وتأولوا فى ذلك قول الله عز وجـــل :

(ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم ويتخذهـــا هـــــزوا) .

واخطأوا فى التأويل ، انما نزلت هذه الآية فى قوم كانوا يشترون الكتب من أخبار السير ، والاحاديث القديمة ، ويضاهون بها القرآن ، ويقولون : انها أفضل منـــه .

وليس من سمع الغناء « يتخذ آيات الله هزوا » . واعدل الوجوه فى هذا (اي فى الغناء) ان يكون سبيله سبيل الشعر ، فحسنه حسن وقبيحه قبيـــح » . (**العقد الفريد** ج 6 ص 9) .

وهذا النص الدقيق فى تفسير معنى الاية يتفق تمام الاتفاق مع مــــا جرى فى الصراع الفكري الذي شب بين الاسلام فى مكة والشرك ، يقود جماعته النضر بن الحارث ، ويمضى فى انسجام وتكامل مع تفسيـــر ابن جريج « لاساطير الاولين » بأنها « شعر القدماء واحاديثهم » ، فالعالم

الاندلسى ، والفقيه الحجازي يلتقيان فى تشخيص حالة واحدة ، واحدهما فى اقصى المشرق ، وفى كبد الجزيرة العربية ، والآخر فى اقصى المغرب وفى شبه جزيرة الاندلس ، وهما على قدم أولهما وقربه من عصر النبوة ، وعلى حداثة ثانيهما بالنسبة للأول يلتقيان على بيان حقيقة تاريخية واحدة لان المصدر قائم بين أيديهما ، والعلم بالواقع واضح المراي جلى الصورة .

وما يقع من تأويل هذه الآية تأويلا ينحرف بها انحرافا جوهريا فى ظاهره عند من وقف بينهما من المفسرين ، انما يرتد الى اعتبارين غير تاريخيين بالمعنى الصحيح سآتى بعد قليل الى بيانهما .

والتوافق التام بين ما جاء فى ابن عبد ربه ، وما جاء مرويا عن ابن جريج — مع ملاحظة الفرق الزمانى والمكانى بين العالمين — والمخالفة الصريحة بين ما جاء عند مؤولى هذه الآية بأنها تدور حول الغناء ، وبين ما جاء عند هذين العالمين من دلالة التفسير على موضوع الآية ، وما يستفاد من متضمناتها ، يظهرنا على حقيقة غريبة : هى تمسك ابن عبد ربه بالاصل القديم ، صارفا النظر عن الانحراف بمدلول الآية الى ما عاج بها اليه المشارقة المتأخرون عن عهد ابن جريج ، ويدل على أن بعض علماء الاندلس لم يقعوا فى دوامة الصراع التى كانت ترغى فى المشرق حول التاريخ الجاهلى القديم : هل من مصلحة الاسلام أن ينقل التاريخ من اصوله على ما قدمه به أصحابه القدماء فى كتبهم التى تركوها ، أم الاصلح فى تقديمه للناس أن يمسخ ويكيف بحيث يضع « الجاهلية » فى موضعها الدينى أولا ، وان انعكس ذلك على الوضع التاريخى ؟

لقد كانت الاصول التاريخية القديمة موجودة فعلا بين ايدي هؤلاء المؤرخين ، على ما برهنت ودللت بما يقطع الطريق على اصحاب التمحلات المضحكة . كانت فى المشرق ، وكانت صورها قد نقلت الى الاندلس ، ووضعت بين أيدي علمائها — على ما هو معروف مؤرخ من جهود الامويين فى نقل كل معارف المشرق ، ووضعها بين يدي بحاثيهم وناشئتهم فى

المكتبات المفتوحة للجميع . ولكن المعركة كانت تغلى بالغضب فى المشرق على القديم العربى ، ويقول الفريق القوي فيها بوجوب الغاء هذا التاريخ ، ويقف فى طريق الالغاء رجلان مؤمنان أعمق الايمان بحق التاريخ فى الظهور ، والتقدم الى الناس صحيحا لان هذا لا يضر الاسلام فى شىء ، اذ الاسلام حق ، والحق لا يخشى من مواجهة الحق التاريخى، ولان التاريخ يؤيد الاسلام ولا يضعفه ، هذه المعركة التى وقف فيها ابن الكلبى من بعد ابيه موقف الدعامة الشامخة الراسخة هذه المعركة التى زادتها الشعوبية فى المشرق نارا واوارا ، لم تتصل نارها بالاندلس ، ولذلك جاءنا عن ابن عبد ربه ما ينقض راي القائلين بوجوب التنازل عن التاريخ الجاهلى ، بل بتشويه هذا التاريخ حتى لا يتعلق بصر المسلمين بأمجاد الجاهليين . والتقى ابن عبد ربه فى هذا مع رأي رجل من علماء المسلمين الذين لحقوا بمصادر الاخبار الجاهلية الاولى حتى كاد يخالط عصرها : بابن جريج .

تجاوب آخر بين الشرق والغرب مصدره اغتذاؤهما من ينبوع قديم :

ومن هذه المصادر التى كان أولئك العلماء المشارقة يرجون وادها — كما سنرى فى نص صريح آت — أخذ ابن عبد ربه خبر « المعلقات » التى كان عمل الفقهاء الغلاة يرمى الى واد خبرها هى ايضا لتأصيل القول بأمية العرب .

ولم يكن ابن جريج ، فى هذا ، ولا ابن الكلبى ، ولا ابن عبد ربه اقل بدينهم يقينا ، او اضعف ايمانا ، لكنهم كانوا افسح آفاقا ، وابصر بقيمة التاريخ فى شد أزر الدين . ولذلك قالوا بما حرمه الآخرون على انفسهم ، وسعوا أن يحرموه على الآخرين .

على أن التاريخ لا يواد فقد بقى من هذه الاصول ما يكفى ليرفع تلك السجف التى اسدلها قوم ارادوا ان يبنوا للاسلام « كهنوتا » ليس منه فى شىء .

وكتاب ابن عبد ربه كنز ملىء بكثير مما اراد هؤلاء المشارقة ان يخفوه فلم ينجحوا . وكثير منهم كانوا شعوبيين ، وجدوا فى اماتة التاريخ الجاهلى ما يشبع حقدهم على العرب مع أنهم كانوا هداتهم ، ومصابيحهم على طريق الدنيـــا والآخـــرة .

لقد ارادوا ان يصوروا الاسلام نورا انصب على العرب وهم فـــى ظلام دامس ، وانه لم يكن من العرب فى قليل ولا كثير . فوضعوه بذلـــك موضع النبتة فى غير بيئتها ، وفتحوا بهذا « للشعوبية الحديثة » باب القول بأن الاسلام شتلة نقلها « محمد » الى الجزيرة العربية من غير بيئتها . اولئك ارادوا أن يقولوا انها شجرة تامة نزلت من السماء ، لا تتصل أي اتصال بتاريخ الجزيرة ، ولا بالتطور الاعتقادي العربى فى المنطقة . وهؤلاء راحوا يقولون : ان الاسلام فرع من « النصرانية » حمله « محمد » الى اهل الجزيرة وهم منه براء . وجعلوا فى عمى فكري اسدله التعصب على عيونهم « التثليث » اصلا لهذا « التوحيد » . وجعلوا التجسيد الوثنـــى بقرابينه والغازه ، وبوحشيته فى اكل الهه ، اصلا للتجريد الاسلامى . ونسوا ان كنيستهم هى التى ابرزت هذا « التثليث » وهذا التجسيد ، وانهما ليسا الا ترجمة عن المرحلة الانتقالية الاولية عن عبادة الثواليث القديمة فى المنطقة ، لم يكن الاوروبيون مؤهلين لاعلى منها فى مراحل التطور الاعتقادي الانسانى التى لا يوثب فى مدارجها طفرة .

ولكن هذه الطائفة من علمائنا الذين ابوا الا أن يئدوا التاريخ العربى القديم هى التى فتحت على الاسلام هذا الباب . ولم يكونوا يعلمـــون .

وهؤلاء الذين وجهوا تفسير الآية القرآنية الى « الغناء » ، منهم من كان يعمل جاهدا على واد الماضى لخلق الفراغ الذي ظنوا أن الاسلام لا يزدهر ، ويستولى على العقول والقلوب الا فيه ، فوهموا .

ومنهم من كان لا يبعد الى هذا ، ولكنه ارتفعت فى نفسه شبهة اقتران انشاد ذلك الشعر القديم بالغناء حتى ظن ان الآية انما نزلت فى تحريم

الغناء ، أو تكريهه . وهو زعم ينقضه الواقع الاسلامى كله ، فى جميع عصور تاريخنا . هذا الى انه قد انحدر الينا عن الرسول صلوات الله عليه ما يترجم عن عدم كراهته الغناء . فقد « احتجوا فى اباحة الغناء واستحسانه بقول النبى صلى الله عليه وسلم لعائشة : اهديتم الفتاة الى بعلها ؟ قالت : نعم . قال : وبعثتم معها من يغنى ؟ قالت : لا . قال : أو ما علمتم أن الانصار قوم يعجبهم الغزل ؟ الا بعثتم معها من يقول :

اتيناكم اتيناكم نحييكم نحييكم
ولولا الحَبَّة السمراء لم نحلل بواديكم
(العقد الفريد ج 6 ص 7)

« واحتجوا بحديث عبد الله بن عبد الله بن أويس بن عم مالك ، وكان من افضل رجال الزهري قال :

مر النبى صلى الله عليه وسلم بجارية فى ظل فارع (حصن بالمدينة) وهى تغنى :

هل علَىَّ ويْحَكُمُ إن لهوتُ مِنْ حَرَج

فقال النبى صلى الله عليه وسلم : « لا حرج ان شاء الله » . (نفس المكان من المرجع السابق) .

ولقد اصاب ابن عبد ربه فى تخطيئه صراحة أصحاب هذا التاويل ، وكان اعمق وقوعا على اسباب رفضه حين قال :

« وليس من سمع الغناء يتخذ آيات الله هزؤا » .

ذلك انه وقع فى صميم الآية ، وفى تناقض تاويلها هذا التاويل مع الواقع الحيوي والدينى جميعا على ما يفرض رفضه .

فلوان « الغناء » كان اذا سمعه السامع فقد « اتخذ آيات الله هزوا »

لكان فى هذه الآية تحريم قاطع للغناء وهو ما لم يقل به احد . فالآية لا تتصل بالغناء من قريب أو بعيد ، ولكنه مذهب طلاب الزهد المفرط فى توجيه معانى الآيات أحيانا اعتمادا على ما يثير شبهة ، كالتى كانت تثيرها مناسبة نزول هــذه الآيـــة .

فلقد كان النضر بن الحارث يلقى بهذا الشعر القديم الذي خرجه من الكتب الباقية ، غناء ، على طريقة أصحابه الاولين ، يريد بهذا أن يستحضر جوه الكامل كله ، لزيادة التأثير به فى عقل من ظل يحن الــى القديم . فخلطوا بين كراهة هذا الشعر الذي كان أصحابه يرمون بانشاده الى معارضة القرآن وبين الوعاء الذي كانوا يقدمونه فيه : وهو الغناء .

وممن ذهب الى غير « الغناء » فى تأويل الآية ابن زيد فقد قال فــى تفسيره ــ على ما جاء فى تفسير الطبري ــ انه « الشرك » . ويقول : « هؤلاء أهل الكفر . الا ترى الى قوله تعالى :

(واذا تتلى عليه آياتنا ولى مستكبرا كأن لم يسمعها كأن فى اذنيه وقـــرا) .

فليس هكذا أهل الاسلام . قال : وناس يقولون هى فيكم ، وليس كذلك . قال : وهو الحديث الباطل الذى كانوا يلغون فيه » وهو ما فسره ابن جريج بالشعر القديم والاخبار . وقد راينا بنص القرآن الكريم انها كانت تستخرج من كتب . وهذه الكتب كانت فى مطال من اراد الرجوع اليها والنقل عنها ممن كان يملك ادوات ذلك النقل ، وتتوفر له القدرة عليــــــه .

فالآيات نص فى اثبات وجود كتب التاريخ القديم والشعر القديـــم بين أيدي الطبقة الاخيرة من الجاهليين . وسنأتى الى تفصيل الحديث فى الكيفية التى استغل بها المشركون هذه الكتب فى محاولاتهم تحطيم الاسلام فى مراحل الدعوة الاسلامية الاولى بمكة ، وما استغلوا من موضوعاتها فى محاربة الوحى النبوي ، وما ركبوه من عرضهم عليها القرآن الكريم ،

والردود القرآنية عليهم ، وتمام هزيمتهم وهزيمتها معهم مما كرهها الى نفوس المسلمين ، وانزلها من نفوسهم منزلة المحرمات ، فنزلت بها لعنتهم حتى جرهم هذا الى اهمالها ، بل الى التخلص منها ما استطاعوا الى ذلك سبيلا .

وقد كان لهذه المعركة الضارية بين الكتب التى صارت تمثل عقيدة الشرك القديمة ، وبين القرآن من الآثار النفسية والمادية ما قطع بين ماضى العرب قبل الاسلام ، وحاضرهم بعده . كما ترتب عليها من تكريه المسلمين فى هذا الماضى ايجاد الفراغ التاريخى الفاغر الذي راحت تملؤه فى القرنين التاليين تلك التفاهات المزعجة فى تصوير التاريخ الجاهلى ، وفى تحقير الاحداث الكبيرة التى تقدم بطبيعتها وحقيقتها البوادر والبواكير المنطقية للنصر الاسلامى .

تاريخ الحارث الكندى ضحية من ضحايا مذهب الفقهاء فى تبديل التاريخ :

واضرب المثل لهذا ما وقع فى تقديم تاريخ الحارث الكندي الاكبر . فهذا الرجل العظيم هذا القائد العسكري المظفر قد قدم العمل المنتصر فى الحرب العربية مع القوتين الكبيرتين الجاثمتين على حواف الجزيرة العربية تزعجانها الحقب الطوال ، وتتغاوران على أطرافها ، وتطمحان الى تجاوز هذه الاطراف الى قلبها ، على حال تركتها الآماد الطوال فى قلق متصل ، حتى اختل اقتصادها ، هذا الرجل الذي نتصيد أحداث تاريخه تصيدا من قلب الدردور العاصف الذي تضعها فيه كتب تاريخنا الاسلامية ، تجد فى كتب خصومه من الروم خاصة ما يقدم لك عن حقيقته ما لا تقدمه الكتب العربية فلقد اكتسحت جيوش هذا القائد العربى المهيب جيوش الروم فى الشام ، وجيوش الفرس فى العراق حتى كادت تمس شواطىء الدردنيل ، وحتى سرت الرعدة فى مفاصل قياصرتها وفى قلوب جنودها ، فكان الرجل هو وابناؤه كابوسا مفزعا لم ينقذهم منه الا دبيب الفرقة بين ابنائه ، واحتراب الحرب بينهم ، فشغلوا بنفوسهم عن عدوهم ، وتنفست الروم

الصعداء ، وراحت تتعلق بحبال الامل فى البقاء ، وان ظلت عيونهم مفتوحة على الجزيرة ينظرون اليها فى خوف وترقب ، الى أن جاءهم الاسلام . ولذلك فان الاسلام لم يفجأهم ، فقد أعدوا العدة للقائه ، واتخذوا الاهبة من قبلها لحربه ، وركبوا الى مواجهته مطيتين :

الاولـــى ــ الانقسام العربى الذي ترسب فى المنطقة على أساس من الانقسام الذي قام بين ابناء الحارث الكندي . فكان معهم الغساسنة ومن استطاع الغساسنة أن يتألفوهم من العرب .

والثانى ــ الغدر الخسيس بكل من استشعروا منه ، من ملــوك الغساسنة ، انعطافا على بنى عمومته . كان الروم يستدعونهم للقاء بهم فى بعض جزرهم ، فاذا ذهب الملك العربى آمنا اخذ بعد أن يتم الاتفاق مع خائن من أهله أن يخلفــه .

وهى الحيلة التى لجأ اليها الفرس مع النعمان الخامس عندما أنسوا منه ميلا الى تحطيم سياسة أسلافه فى حربهم قومهم ، ليأخذوا بزمام القوة التى تصبح جنة للفرس من ورائهم .

هذا الرجل الضخم الذي استولى على العراق مثل ما استولى علــى الشام وتغلغل فى الاناضول ، والذي شقت جيوشه طريقها الى ابواب المدائن لم ينجها منه الا نزول ملك الفرس على أداء الجزية له ، واعترافه له بملكه ما صار اليه من ملك المناذرة وما تجاوزه ، هزل المؤرخــون المسلمون فى تصويره حتى انهم جعلوا نصره وما حققه هذا النصر لــه هبة قدمها اليه ملك من ملوك الفرس لانه غضب على الملك المنذري الذي ابى أن يتخذ معه نحلته القذرة التى كان ينتحلها ، ثم جرده خلفه من الملك لانه كان ناقما على سابقه اصطناعه تلك النحلة . وانك لتطلع بكثير من المشقة ، ومن الحذر فى المشى بين هذه الثعبنات التاريخية ، على ما راح هؤلاء المؤرخون يسعون الى اخفائه . حتى اذا وقعت على الخطــوط الاساسية من صورته لم تلبث أن تجد ما يؤيدها عند خصومه من الــروم

الذين كان مؤرخوهم يكتبون تاريخهم دون أن يداخلهم من عوامل الانحراف ما داخل الفرس المسلمين تحت ضغط « الشعوبية النفسى » ، وبتشجيع من المتطرفين فى محاربة الجاهلية من علماء الحديث .

وأذينة ملك تدمر ضحية ثانيـــة :

والمثل الثانى وهو ماثل فى كتابتهم تاريخ « أذينة » ملك تدمر ، وفى تنازلهم تماما عن دوره فى اقامة بناء امبراطورية رومة المنهار . ومن الطريف انهم صوروه — وهو الذي كان سيد الامبراطورية المطلق اليد فيها ، عاملا للروم حارسا لحدودهم ، بالضبط كما صنعوا فى تصوير الحارث الكندي القاهر للفرس والروم عاملا لهم يوليه ملكهم العراق حين يشاء ويخلعه حين يشاء . هذا وهم يرون راي العين الدليل الناقض لزعمهم قائما فى عودة المنذر الحيري الى ملك الحيرة بفضل زواجه من هند بنت الحارث الكندي بعد أن ورثها ابوها هذا الاقليم من ملكه ، فهىتحكمه من وراء الملك المنذر ، ويتصل حكمها له ، باعتبارها وارثته الشرعية ، حتى فى عهد ابنها عمرو بن المنذر الذي عرف باسم « عمرو بن هند » لانها هى الملكة الفعلية ، صاحبة الملك بالارث عن أبيها . بل انها لتتحكم فى وراثة عرشها فتجعله لابنها الثانى بعد مقتل عمرو ابنها بيد عمرو بن كلثوم التغلبى ، ضاربة عرضا بوصية زوجها الذي كان يرى ان يؤول الملك بعد عمرو بن هند الى اخيه أمامة من زوجته الثانيـــة .

والامثلة فى هذا كثيرة ، وانها لاشد تهافتا وضجيجا طفلا عندما تأخذ فى تفسير عظائم أحداث التاريخ الجاهلى التى تمثل المقدمات التاريخية والمنطقية للوثبة الاسلامية الظافرة . مثل تصويرهم الوحدة العربية تحت امرة كليب والاسباب المغرقة فى الطفولية لانحطام رقعة هذا الملك الكبير .

« معركة الكتب » هذى هى المعركة التى تركت التاريخ الجاهلى حطاما ، وهى التى عصفت بالتفاصيل ، خاصة ، من أحداث هذا التاريخ ، وهى التى تركت لنا آثارها المدمر فى تاريخ الفكر العربى السابق للاسلام ،

وفيهـا يكمن السر فى اختفـاء ما اختفى من الشعـر القديـم ، وغياب ما غاب عنا مما نتطلبه لتتضح على ضوء حلقاته ، تطورات ذلك الشعر حتى بلغ الينا تام الخلقة كامل التكوين واضح القسمات ، كما خرجت مينيرفا من ذهن جيوبيتر على حد تعبير دى فيرجيه .

الفصل الحادي عشر

ــ المكتبات والمؤرخون :

لم يكن المؤرخون العرب يجهلون جهلا تاما هذه الحقائق . والكتاب بعد ان يبرز الى الوجود لا تستطيع يد فى الارض مهما قويت ان ترده الى مجاهل الغيب والعـدم .

والانصراف عن « الكتاب » ، بل حربه ، لا يمحوان « الكتاب » . لقد يغيب شخصه زمانا ، وقد تطارد محتوياته زمانا أطول ، وقد تغوص فى اعماق الظلام جوانب منه مما يتناقض تناقضا مباشرا مع عقائد الناس التى آمنوا بها ، وطووا جوانحهم عليها طـى السجل للكتاب ، فهـى حية فى قلوبهم ابدا تطرد ما ناقضها ، او حاربها . ولكن ما لم يتصل الاتصال المباشر بهذه العقائد ، وما ارتبط من محتويات الكتاب بالتاريخ البعيد ياخذ فى التسرب الى النور شيئا فشيئا كلما ابتعد به الزمن عـن محتـدم الخصومة ، وعهد احتدادها .

ومن هنا يجد التاريخ طريقه الى العقول ، وخاصة فى امة تأصل التاريخ فى دمها تأصلا دينيـا . وهو ما يشاهد فى التاريخ العربى بعد هذه الفترة .
وانا لنجد التيارين المتناقضين المتحاربين ، يمضيان على تكئة مـن

وضوح رؤيا المعركة الاولى . فنرى بهذا الخطين يسيران معا جنبا الى جنب ، أو نصادا فهما متداخلين متمازجين فى سياق الرواية الواحدة للخبر أو الروايات المختلفة للخبر الواحد .

الفصل الثاني عشر

ـ معركة ضارية بين الكتب :

مكتبة المناذرة وابن الكلبي :

وابن الكلبى حين يأتى الى الحديث عن مصادر اخذه التاريخ يدلنا على ماهيتها وحقيقتها فى اسفار الشمس وذلك اذ يقول :

« انى كنت أستخرج أخبار العرب ، وانساب آل ربيعة ، ومبالغ أعمار من عمل منهم لآل كسرى ، وتاريخ سنيهم ، من بيع الحيرة . وفيها ملكهم وامورهم . » (الطبري ـ ج 1 ص 769 طبعة ابريل) .

هذا النص العجيب الذي بقى مدفونا فى قلب تاريخ الطبري نحو اثنى عشر قرنا حتى استخرجته منه يدل على أن وثائق المناذرة وسجلات دولتهم كانت لا تزال منها بقية صالحة يأخذ عنها ابن الكلبى ما قدمه من « أخبار العرب » أي من تاريخهم ، ومن « أنساب آل ربيعة » أي ملوك المناذرة ومن « مبالغ أعمار من عمل منهم لآل كسرى » . والعبارة هنا تبدو غريبة بعض الغرابة حين يتحدث صاحبها عن « مبالغ اعمار من عمل منهم لآل كسرى » فالمناذرة كما تدل جميع الاخبار العينية المحددة لاعمال ملوك المناذرة ، لم يكونوا عمالا لكسرى ولا لاحد من آله . وان كان فى العبارة احتياط واضح فى تصريحها بالنص على : « من عمل منهم لآل كسرى » اذانها تتضمن الدلالة على « انه كان منهم من لم يعمل لآل كسرى » .

هذه واحدة ، والثانية : ان هذا الميل بالعبارة الاصلية لابن الكلبى قد يكون مرجعه الى ناقل الخبر عن ابن الكلبى الى الطبري . اذ أن الطبري لم ينقله مباشرة عن ابن الكلبى ، فهو يقدم له بقوله :

« حدثت عن هشـام الكلبى أنه قـال : »

ثم يقدم القول الماضى . فلعل هذا التوجيه من وحى الجو العام لناقل الخبر عن ابن الكلبى أكثر منه عن ابن الكلبى نفسه ، وان وضـع القول علـى لسانه . ولعل القولة قولـة ابن الكلبى نفسه يقدمهـا صادعا لاملاء الجو الذي كان يعيش فيه متقيا بعض التقية فى حرب كان يلقى فيها الكثير من عنت الفقهاء والمحدثين ، وسنأتى الى شىء مـن البيان لهـذا .

على كل حال هذا النص ثمين فى باب الدلالة على الاصول التى كانت لا تزال باقية فى الاسلام بين يدي من أراد استقاء التاريخ العربى الجاهلى من ينابيع جاهلية . وابن الكلبى قد قضى حياته كلها فى القرن الثانـى الهجـري . (مات سنة 204 أو 206 هـ) .

ومعارفه التاريخية هنا يستمدها من وثائق وسجلات مكتوبة فوق ما تكتب عليه مثل هذه السجلات لدولة تنتظم العدد الكبير من قبائـل العرب ، وما وقع بينها وبينهم ، ممن اتصل تاريخها بهم . بل ان فـى العبارة من العموم ما يمكن أن ينصرف مدلوله الى ما وراء ذلك فى الزمان والمكان . فهذا كله يدخل تحت مدلول كلمة « أخبار العرب » . وهـذا القدر فى أضيق دلالاته لا يمكن الا أن يكون فى كتب ، ولا يمكن أن يكلف المناذرة أنفسهم بكتابته على جدران بيعهم ، بل انه لا تتسع له جدران هذه البيع ، ولا هى بالمحل المقبول لرصده وتسجيله . ومن عرف تاريـخ المنطقة ، وما جرت عليه تقاليدها الموروثة ـــ حتى فى الاسلام ـــ من جعل المعابد والمساجد مأوي للعلم والمعرفة ، ولمصادرها ـــ وهى المكتبات ـــ يمكنه أن ينتهى بهذه المشيرات كلها الى أن ابن الكلبى كان يستمد معارفه

التاريخية من هذه المكتبات الوثائقية للدولة .

وعندما يقول ابن الكلبى عما كان يراه فى بيع الحيرة : « وفيهـا ملكهم وامورهم كلها » فليس يمكن تسجيل هذا على الحيطان وانما هـى سجلات وثائقية لملك كامل . ومكتبات وافية يمكن الرجوع اليها فى كـل ما يتصل بهذه المملكـة .

ولقد وثب على هذا النص التاريخى القيم بعد أن استخرجه من الطبري واودعته كتابى « تاريخ الشعر العربى حتى آخر القرن الثالث الهجري » بعض لصوص الكتب ، فيما وقع عليه من هذا الكتاب ، وأراد أن يغطى سرقته بشيء من شطارة شطار عصرنا فعثر به عجزه عن فهم دلالة النص عثرة مردية دلت على انه اهتبله من غير فهم . قال : ان ابن الكلبى كان يأخذ معارفه التاريخية عن النقوش المرسومة على جدران بيع الحيـرة فكان أعجز فى طيرانه عن الارتقاء الى فهم دلالة النص متكاملة ، ذلك انه لم يمتد نظره الى أول النص عندما جاء الى آخره : نسى أن « اخبار العرب » مضمنة فى النص وانها لا تتسع لها جدران البيع ، ولو تسلسلت عليها كلها ، وهو أمر غير معروف فى تسجيل الاخبار الطوال ، هذا فضلا عن « أمور مملكتهم كلها » . عبارة ابن الكلبى تشير الى أن صاحبها يرجع فى تاريخه العرب الى مصدر منتظم الدفق ، دائم الاعطاء ، وليس مثل هذا المصدر بالذي يمكن أن يكون نقوشا فى البيع والمعابد على الجدران ولكنها السجلات الوافية التى تقوم على تنظيمها الدولة الثابتة . مثل دولة الحيرة وقد قدمت القول بما هو معروف متصل باق فى التاريخ العربى من كون معابد العرب وقصور ملوكهم كانت مقرات لخزائن الكتب خاصها وعامها .

والخبر الذي حمـل الينا كشف مكتبة المناذرة تحت بناء قصرهـم الابيض بالحيرة مشهور . وكان هذا فى العام الذي استولى فيه المختار بن أبى عبيد الثقفى على الحيرة . وفيه بيان بعض ما كان فى هذه المكتبة ومنه الشعرَ الجاهلـى .

مكتبـــة المامـــون :

وكان الاتصال بهذه المكتبات فى عهود سيادة أصحابها عليها حقا عاما . فالمؤرخون يرجعون اليها ورواة الشعر ، وكل صاحب حاجة .

فيقول ابن النديم فى هذا الصـــدد :

« زعم الثقة انه سمع مشايخ من أهل اليمن يقولون : ان حمير كانت تكتب بالمسند على خلاف الف باء وتـــاء » .

ورأيت أنا جزءا من خزانـــة المأمون ترجمته :

ما امر بنسخه أمير المؤمنين عبد الله المأمون أكرمه الله من التراجم .

« وكان فى جملته ال[illegible] الحميري ، فأثبت مثاله علـــى ما كان فى النسخة » . (الفهرست ص 5) .

وكانت مكتبة المأمون مكتبة تمتد آفاق تحصيلها للعلوم الى أبعاد فساح جدا . واذا كان النص الماضى يشير الى كتب حميرية تنضم على ما تنضم عليه الكتب القديمة الجاهلية بما فيها من معارفهم ، واذا كان الخليفة المأمون يصدر الامر بنفسه بنسخ ما فيها من التراجم على نفس الوجه الذي سنرى أن الملك البابلى القديم اشور بانى بعل يصدره فى نسخ كتب مكتبته فانه تأكيد التاريخ لنفسه ، واستمراريته المنتظمة على قاعـــدة من الاستمرارية الحضارية للامة الواحدة التى هو منها .

والكتب موجـــودة فى مكتبة المأمون بحروفها الحميرية الاصليـــة يستطيع من شاء الرجوع اليها . وقد ظلت هذه المكتبة موردا عاما الـــى عهد ابن النديم ، وكان ابن سعيد المؤرخ الاندلسى يعود اليها فى كتابة تاريخه والى هذه المكتبة ، والى مكتبة بغداد يكثر ابن خلدون الاشارة ، عند نقوله عن ابـــن سعيـــد .

ومكتبة المأمون كانت ممتدة الآفاق ، يحرص الخليفة على ان تلتقى فيها صورة متكاملة عن الماضى كله . وانا لنقرأ مثل قول ابن النديـــم

الآتى فنعجب لقدر ما كانت هذه المكتبات تجمع من معارف عن الماضـــى العربى . يقول ابن النديم :

« وكان فى خزانة المأمون كتاب بخط عبد المطلب بن هاشم فى جلد أدم فيـــــــه :

« ذكر حق عبد المطلب بن هاشم من أهل مكة على فلان بن فلان الحميري من أهل وزل صنعاء ، عليه الف درهم فضة كيلا بالحديدة . ومتى دعاه بهـــا أجابـــه . » (الفهرست ــ ص 5) .

وابـــن اسحـــــق :

وكان المؤرخون العرب يرجعون الى هذه المراجع فى نقل ما قدموه الينا . ومن هؤلاء ابن اسحق كاتب السيرة النبوية ، وانه ليذكر ذلك عن نفســـه فيقـــول :

« قرات فى كتاب وقع الى قديم النسخ ، ويشبه أن يكون من خزانة المأمون ، ذكر ناقله فيه أسماء الصحف وعددها والكتب المنزلة ومبلغها . . ــ فذكرت منه ما تعلق بكتابى هذا . وهذه حكاية ما يحتاج اليه منه على لفـــظ الكتـــاب . . »

ثم يأخذ فى تقديم ما أخذ عن هذا الكتاب القديم فنجد عجبا حقـــا :

« قال أحمد بن عبد الله بن سلام ، مولى أمير المؤمنين هـــارون ــ أحسبه الرشيـــد ــ :

ترجمت هذا الكتاب من كتاب « الحنفاء » ، وهم الصابئون الابراهيمية، الذين آمنوا بابراهيم عليه السلام ، وحملوا عنه الصحف التى انزلها الله عليـــــــه .

وهو كتاب فيه طول الا أنى اختصرت منه ما لابد منه ، ليعرف بـــه سبب ما ذكرت من اختلافهم ، وتفرقهم ، وادخلت فيه ما يحتاج اليـــه

من الحجة فى ذلك من القرآن والآثار التى جاءت عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، وعن أصحابه ، وعن من أسلم من أهل الكتاب : منهم عبد الله بن سلام ، ويامين بن يامين ، ووهب بن منبه ، وكعب الاحبار ، وابن التيهان ، وبحيرا الراهـب » .

فنتصل لاول مرة اتصالا واضحا محدود المعارف والقسمات ببعض مصادر تاريخ ابن اسحق . وهى مصادر مكتوبة باقية يسهر على نقلها أصحاب المصلحة على الحفاظ عليها ، ورعايتها لانها كتب دينهم المنحدرة اليهم فى تاريخ عقيدتهم . كما نجد الاستنجاد المعين على كتابة التاريخ — من وجهة نظر المؤرخ — بأحبار اليهود العارفين لدينهم ، ليتم به ابن اسحق مـا قدمـه .

وبهذا النص يزيدنا ابن اسحق مصدرا عراقيا لتاريخ ابراهيـم وتوحيده وصحفه الدينية ، فيزيد الحمل الباهظ الذي يتحتم على « هواة » لغى وجود ابراهيم أن يقوموا له ، فقد أصبح عليهم أن ينكروا هذا كله فى العراق كما أنكروه فى القرآن والتوراة .

هذا مع اننا عند النظرة الاولى — وهى النظرة التى تنهض عليها فى محصلاتنا سيرة ابن اسحق فى كتابته السيرة النبوية — نظن أن كتاب ابن اسحق يرجع كله الى الرواية الشفوية . فتنتقض هذه النظرة وتسقط عند النظر فى هذا النص التفصيلى القاطع برجعة ابن اسحق الى مصادر قديمة مكتوبة . كانت تلتقى الى غيرها من الكتب المجموعة فى خزانـة الخليفة « المأمون » . لم يكن مؤرخو الماضى العربى يرتجلون أو يعتمدون على مخيلاتهم بمثل مـا يرتجل المستشرقون أحكامهم هم ومن نعـق بأصواتهـم .

واذا كان ابن اسحق قد نص هنا على مرجعه ، لان المناسبة دعت الى النص على مرجعه فيها ، فكم من مكان فى كتب هؤلاء المؤرخين لـم يجدوا فيه من الانتباه أو من الضرورة ما يقضى بالاشارة اليه .

ويمكن ان يعطينا صورة عن قدر تحرى هؤلاء العلماء الامانة في النقل عن القديم ما يقوله احمد بن عبد الله بن سلام عن الكيفية التى نقل بها ما نقل عن كتاب « الحنفاء » الذي سبقت الاشارة اليه .

قال احمد بن عبد الله بن سلام :

« ترجمت صدر هذا الكتاب والصحف والتوراة والانجيل ، وكتب الانبياء والتلامذة ، من لغة العبرانية واليونانية والصابئة ، وهى لغة كل كتاب الى لغة العربية حرفا حرفا ، ولم ابتغ فى ذلك تحسين لفظ ولا تزيينه ، مخافة التحريف ، ولم ازد على ما وجدته فى الكتاب الذي نقلته ، ولم انقص ، الا ان يكون فى بعض ذلك من الكلام ما هو متقدم بلغة اهل ذلك الكتاب فلا يستقيم لفظه فى النقل الى العربية الا ان يؤخر ، ومنه ما هو مؤخر لا يستقيم الا ان يقدم ليستقيم ذلك بالعربية ، وهو مثل قول من يقول : « ات مايم تان » ترجمته بالعربية : « ماء هات » ، فأخرت « الماء » وقدمت « هات » .

تلك كانت الدقة والامانة ، والاحساس بالمسؤولية عن هذا العمل العلمي .

ابن الكلبى مرة أخرى :

وقد مررنا من قبل على اشارة هشام بن محمد بن السائب الكلبى المفيدة انه كان يرجع الى مكتبات المناذرة فى بيع الحيرة ليخلص منها تاريخ « العرب » ، وتاريخ ملك المناذرة . وهذا نص ثان يزيد دقة فى بيان مرجع خبره الذي يقدمه عن عدى بن زيد الشاعر المعروف ، وصاحب النعمان . يقول ابن الكلبي :

« سمعت اسحق بن الجصاص ، واخذته من كتاب حماد (جد عدى الشاعر هذا) ، وقد ذكر أبى بعضه : ولد زيد بن حماد بن زيد .. .. .. الى آخر الخبر » .

فينص ابن الكلبى على مصادر استقائه الخبر الذي يورده هناك ، وهـى ثلاثـــة :

1 ــ كتاب حماد الجد الاول لعدي عــن اسرته .

2 ــ رواية السماع عن اسحق بــن الجصاص .

3 ــ ما ذكره أبــوه محمد بن السائب الكلبى من هذا الخبر .

ثلاثة مصادر ، كلها رجع اليها هشام فى ايراده أخبار عدي بن زيد وآبـــائـــه .

واذا كان قد ذكر انه أخذ سماعا عن ابن الجصاص ، فانه لم يكن يرجع الى هذا الاستاذ الا لانه كان يثق به ، ويثق به معه غيره ممــن يتقدم هو اليهم بالمنقول عن ابن الجصاص ، ولان ابن الجصاص كان بدوره يرجع فى رواياته الى مثل ما يرجع اليه ابن الكلبى من المراجع القديمة الباقية هو وابوه : نص عليها أو لم ينـــص .

لم يكن هؤلاء العلماء هازلين ، ولا مقتحمين ، وانما كانوا مؤرخين حقيقيين يرجعون الى مصادر التاريخ المدونة الموجودة بين ايديهم ، باقية عن القدماء ، ويستطيع من شاء الرجوع اليها اذا اراد الى التحقق ممـــا عنـــدهـــم .

لقد دس على ابن الكلبى أشياء لم يقلها ، وهذا الدس واضح فى بعض ما هو قائم بين ايدينا ، ولكن تجريد ما ترك ابن الكلبى من هذا القـــدر المدسوس ، خصومة وكيدا ، ليس عسيرا . والتناسب والتساوق بين مـــا تركه ابن الكلبى المحقق العالم بالخطوط القديمة ، وبلغات المنطقة يفرز هذا القدر المدسوس منـــه .

كان المؤرخون الذين عاصروا ابن الكلبى يعرفون مراجع ابن الكلبى، ومراجع من قبله ممن سبقه الى كتابة التاريـــخ .

وكان خصومه اصـــدق علما بقيمة ما يقدمه فى التاريخ العربـــى

والاسلامى . ولذلك فان المؤرخين الذين عاصروه وجاءوا بعده : كلهم على السواء اخذوا عنـــه .

ولو ان كتب التاريخ والادب خلت من المروي عن ابن الكلبى لفقدت اهم واخطر ما فيها عن القديم . والتعارض القائم عندهم بين الاخذ عنه والزراية عليه يضعنا من التهم التى ساقوها فى سخاء اليه موضع اليقين التام بثقتهم بما عند الرجل مع نقمتهم عليه لانه لم يجر مجرى الآخرين فى الخضوع لتوجيهات الفقهاء والمحدثين لكتابة التاريخ .

الفصل الثالث عشر

– مدرسة المتزمتين من الفقهاء تسعى الى تحطيم التاريخ :

فلقد كانت هذه الطبقة القوية تطلق يدها فى القديم ، تكيفه ، وتقص اطرافه ، وتجريه على ما قدموه من تفسير لدلالات القرآن والحديث على الماضى . وكان انعطافهم فى هذا التوجيه قائما على النظرة المعاديـــة للجاهليين قريبهم وبعيدهم على السواء ، لا يستثنون منهم احدا .

تصريـــح المسعـــودى :

وقد ترك لنا المسعودي فى كتابه « مروج الذهب » تصوير المبـــدا الذي اقاموا عليه رايهم فى انكار التاريخ الجاهلى ، والعمل الدائب للتعفية عليه ، وحربهم من اراد ان يمضى فى تدوينه على غير مذهبهم وطريقتهم . وهو اعتراف صريح واضح لا يدع مجالا للتمحك او التردد فى الوقـــوع على الحقيقة التاريخية الكبيرة التى اراد هؤلاء « المحدثون » ان يفرضوها على كتبة التاريخ . فيقول المسعودي : (ج 2 ص 75 — 76) فى بيان منهجه فى كتابة تاريخـــه :

وانما نحكى هذه الاخبار على حسب ما وجدناه فى كتب الاخباريين وعلى حسب ما توجبـه الشريعة والتسليم لهـا .

وليس قصدنا من ذلك وصف اقاويل اصحاب القدم . لانهم (أي اصحاب الشريعة) ينكرون هذا ويمنعونـه » .

وهى شهادة تاريخية خطيرة من رجل يكتب فى التاريخ ، ويمارس العمل فى أصوله . يقول فيها : ان أخبار القدماء عن انفسهم كانت موجودة بين يديه ، يعرفها ، ويعرف ما فيها ، ولكنه يرفض الاخذ بما قالوه هم عن أنفسهم ، ويمضى فى تقديم التاريخ متلائما مع ما فرضه اصحاب الشريعة من مذهب للقول فى تاريخ القديم . بل ان المسعودي لينص فى غير التباس او غموض على أن اصحاب الشريعة ينكرون ما تركه القدماء من أخبارهم عن انفسهم . وهذه هى الطامة فى اخذ التاريـخ .

اذن فقد كانت طبقة مـن هؤلاء المشرعين والمحدثين — على مـا سياتى فى تمام هذا النص — تفرض على كتابة التاريخ أن تمضى علـى طريق رسمتها ، وان تنكر الماضى ما لم يحقق هذا المذهب .

بعد هذا يمضى المسعودي فى تفصيل الطريقة التى اتبعها فى كتابته تاريخه جريا على سنة هذه الطبقة ، فيقـول :

« وانما نحكى فى هذا الكتاب اقاويل اصحاب الحديث المنقادين للشرع والمسلمين للحق ، واخبار الشياطين ، على حسب ما نطق به الكتـاب المنـزل على النبى المرسـل ، وما قارن ذلك من الدلائل الدالة علـى صدقه صلى الله عليه وسلم ، واعجاز الخلق ان يأتوا بمثل هذا القرآن الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفـه » .

فالوازع الذي حمل هذه الطبقة من العلماء المحدثين واصحاب الشريعة على الوقوف فى وجه التاريخ القديم — كما هو موجود فى اصوله التـى

كانت باقية اذ ذاك لا تزال — هو توهم هؤلاء العلماء الدينيين أن تضاربا يقع بين الاخبار التاريخية وبين الاخبار الدينية .

وهم قد بالغوا فى هذا واسرفوا على انفسهم ، وعلى التاريخ حتى لقد انتقلوا الى حرب عنيدة تحاول أن تهدم التاريخ القديم .

والذي أوقع هذا المعنى وقواه فى نفوسهم هى المعركة الفكرية التى شبت بين النبى عليه الصلاة والسلام وبين كتب الشعر القديم يقدمها النضر بن الحارث معارضا بها القرآن ، وسنأتى الى الباب الذي نعالجها فيه .

ولقد قلت من قبل : انهم وهموا حين ظنوا المعركة قائمة بين التاريخ القديم والقرآن الكريم وما كانت كذلك . انما دارت المعركة حول مصادر الوحى الشعرى القديم ، وقد كان الشعر يدور حول شخصيات تاريخية وبين مصادر الوحى القرآنى فى حديثها عن هذه الشخصيات . وقد كان الجاهليون يرون أن هذا الشعر ينحدر من مصدر قدسى ، وانه بذلك لا يختلف عن القرآن . وكان القرآن يبين أن الشعر الجاهلى القديم من وحى الشياطين التى تلتقط بعض أخبار الغيب من استراق السمع الى الملائكة ، وانهم كانوا يخلطون القليل من الحق الذي سمعوه بالكثير من الباطل ، ثم يحملون هذا الى الشعراء ليضلوا به الناس عن سبيل الله .

لم يكن القرآن يرفض الاخبار الجاهلية جملة ، ولكنه كان برفض منها ما تعارض معه . أما هؤلاء الفقهاء فقد عمموا الرفض على الاخبار الجاهلية ، على ما رأينا فى النص السابق ، وقعدوا القواعد لتقديمها .

وقد كرهوا هذا التاريخ خاصة اذا هو حمل اليهم صورة ماجدة ، أو خالدة عن جانب من جوانب الحياة الجاهلية . فقد كانوا يرون أن فى هذا اكبارا للكفر وفتنة للمسلمين ، فيقول النسفى فى تفسيره قوله تعالى :

(افلم يهد لهم كم اهلكنا قبلهم من القرون يمشون فى مساكنهم ان

فى ذلك لآيات لاولى النهى ولولا كلمة سبقت من ربك لكان لزاما واجل مسمى فاصبر على ما يقولون وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها ومن آناء الليل فسبح واطراف النهار لعلك ترضى ولا تمدن عينيك الى ما متعنا به أزواجا منهم زهرة الحياة الدنيا لنفتنهم فيه ورزق ربك خير وابقـــى) .

تصريـــح النسفـــى :

يقـــول النسفـــى :

« ولقد شدد العلماء المتقون فى وجوب غض البصر عن ابنية الظلمة وملابسهم ومراكبهم لانهم اتخذوها فتنة لعيون النظارة . فالناظر اليهـــا محصل لغرضهم فيكون اغراء لهم على اتخاذها » . (تفسير النسفى على هامش الطبرى ج 16 ص 162) .

والمفسران جميعا : الطبري والنسفى لا يغفلان عن تقديم العبرة بما نزل بأرض عاد وثمود وما حل بمدنها من خراب ودمار ، فيقول النسفـــى (المرجع فسه ص 155) : فى بيان المراد بقوله تعالى :

(افلـــم يهد لهم كم اهلكنـــا قبلهم من القـــرون) . .

الى آخـــر الآيـــات .

« وقال الزجاج : اراد : او لم نبين لهم ما يهدون به لـــو تدبروا وتأملوا . . يريد أن قريشا يتقلبون فى بلاد عاد وثمود ويمشون فى مساكنهم ويعاينون آثار هلاكهم » . اراد القرآن الى العظة برؤيا آثار الماضين وتدبرها ، وما نزل بها ، وأراد أولئك كف العين عنها .

النظر الشزر الى الماضى العربى مبنى على انعكاس تصوفـــى للصراع القائم بين الماضى وبين الحاضر . وقد رأينا اثر هذا التنكـــر للماضى ، ورفضه جريا على مذهب هؤلاء « العلماء المتقين » اعترافا

صريحا فى نص المسعودي الماضــى .

تعبير نوعى عن جانب من هذا الماضى يضاف الى « التاريخ » .

تصريـــح ابــن فـــارس :

و « يقول ابن فارس فى الصاحبى : (ص : 1) .

« فان قال قائل : فقد تواترت الروايات بان ابا الاسود الدؤلى اول من وضع العربية (النحو) ، وان الخليل بن احمد اول من تكلم فى العروض . قيل له : نحن لاننكر ذلك بل نقول : ان هذين العلمين قد كانا قديما واتــت عليهما الايام ، وقلا فى ايدي الناس ، ثم جددهما هذان الامامان .

وقد زعم أناس أن علوما كانت فى القرون الاوائل والزمن المتقادم ، وانها درست وجددت منذ زمان قريب ، واصلحت منقولة من لغة الــى لغة . وليس ما قالوا ببعيد ، وان كانت تلك العلوم ، بحمد الله وحســن توفيقه مرفوضـــة عندنــا » .

فنجد أنفسنا من هذا النص بازاء تحديد آخر جديد لنوعين من العلوم التى قيل لنا : انها نشات فى الاسلام : هما علم النحو وعلم العروض .

ـ ونجد ابن فارس يقطع القطع اليقينى بأن هذين العلمين كانا فى القديم ولكن الايام اتت عليهما « وقلا فى ايدى الناس حتى جددهما هذان الامامان » .

فقد بقيت من القديم اذن صور بأيدي الناس . راينا من قبل أن منها ما كان فى التاريخ القديــم مكتوبا بأيدي اصحابه ، وكان منه امـــام المسعودي ما كان ، الا انه كان يرفضه ، ولا يأخذ منه الا ما يقدمـــه « الاخباريون » الذين يحظون بموافقة المحدثين والعلماء المتقين .

وبقيت من القديم فى « النحو » و « العروض » بأيدي الناس طائفة قليلة يحتفظ بها اصحابها لانفسهم ، ولا يبذلونها لغيرهم . ولو بذلوها لاستنسخها الناس لحاجتهم اليها فى عهد فشا فيه اللحن ، وتزاحموا على

نظم الشعر . ولذلك تجرد من العلماء من تصدى لوضع النحو والعروض ليملأوا هذا الفـــراغ .

وفى صميم هذا النص ما هو أعمق فى الدلالة على معارف الحضارات العربية الاولى قوله متممـــا :

« وقد زعم أناس أن علوما كانت فى القرون الاوائل والزمن المتقادم ، وانها درست وجددت منذ زمان قريب ، واصلحت منقولة من لغة الـــى لغة . وليس ما قالوا ببعيـــد » .

خطورة هذا النص والنص السابـــق لـــــه :

لا اظن انه يوجد بين النصوص الاسلامية الباقية لنا أهم وأخطر من هذين النصين . فالاول ــ على ما رأينا ــ يوضح ضمنا العوامل التى املت على المؤرخين الاسلاميين التنكر للماضى الجاهلى ، وكلها عوامل انفجرت عن الصراع الفكري بين القديم الجاهلى وبين الوحى القرآنى فى الصدر الاعلى من الدعوة الاسلامية .

وسأفصل القول فى جوانب هذا الخلاف فى باب يأتى على ما أشرت. وقد تحدث المسعودي فى هذا حديثا مباشرا حينما قال : انه يجري فى تقديم الاخبار الجاهلية على ما يقضى به منهج « المسلمين للحق » ، وانه ــ وبين يديه ما كتبه القدماء من أخبارهم ــ لن يقص ما قالوه عن أنفسهم ، ولكنه سيتابع ما يتناسق مع ما جاء فى القرآن الكريم من أخبار الشياطين اثباتا للمعجزة القرآنية . ذكر المسعودي هذا لنا فى صراحة الرجل الذي يقدر مهمته تقدير المؤرخ المتدين . ولا يستطيع عزل هذه المهمـــــة عـــن اي العنصرين .

فنرى على ضوء عبارته ما يقوم من الاعتبارات وراء تكتم أخبـــــار الجاهليين الحقيقية ، ولكنا نجد فى تصريحه بعلة الكتمان ما لا نجده عنـــد الآخرين الذين كتموا ، وبالغوا فى الكتمان ، فلم يشيروا اليه ، ولم يعللوه،

وزادوا عليه أنهم راحوا يشوهون صورة الماضى ، ويمسخون تقاطيعه، ويصغرون علل الاحداث الجسام التى ترتب عليها بعد ذلك فى الاسلام ما ترتب بمثل ما تترتب النتائج على المقدمات فى منطق التعليل التاريخى المنتظم جريا مع قانون التطور .

وقد وضع المسعودي بشهادته هذه — على نفسه وعلى غيره ممن اتبع هذا المذهب — أولئك المؤرخين عراة تماما ، وطمأننا على صحة عملنا القياسى ، المسند بالدليل ، القائم بالحجة فى تخليص التاريخ الجاهلى ، وأرانا المقياس الذي نقيس به الاخبار المروية فنتميز على سند منه ، وبتبريره الشرعى بوصفه شاهد اثبات ، قدر ما نأخذ عنهم ، وقدر ما نرفض .

أصبح الماضى الجاهلى — بعد هذه الشهادة من رجل على نفسه وعلى الطائفة التى يمضى على مذهبها — خاضعا بحق لمنطق التطور ، والتناسق ، وأصبح ما شذ عن هذا المنطق ، فى ميزان التاريخ ، عبثا ينفى ويبعد فى اطمئنان وثقة الى النتيجة .

ولقد اتبعت هذا المنطق فى تخريج التاريخ الجاهلى ، بل والاسلامى أيضا فيما عالجته من جوانبه فيما سبق من كتاباتى ، حتى قبل أن أعثر على هذا النص الثمين . ولما وجدته كان فيه الدليل الحاسم على صدق نظرتى للامور .

ثم جاء نص ابن فارس ليتم الحسم ، وليوقع الضوء على جانب تفصيلى فى القضية العامة ، وهو الجانب الخاص بالعلوم والمعارف العربية فى الجاهلية ، فكان فيه ما أتم الله به على نعمة الطمانينة الى ما انتهيت اليه من أحكامٍ خرجتها مبنية على احساسى بالتاريخ مخلصا من ممارسة النظر فيه ، وادمان هذا النظر فى منشعباته ، وانتحاءاته .

وما من شك فى انى كنت من قبل مررت بهذه النصوص ، فقد اطلعت

على هذه الكتب من قبل . ولعل الكثير من الانطباعات بها قد ترسب فى عقلى الباطن ، واستقر فى مكنونه ، ونهض على اثر منه غير لائح فى وعـــى ، كثير من الاحكام التاريخية والنتائج التى سجلتها فى كتاباتى .

واذا قلت « لعل » فالاحتياط ابقى ، واحزم .

الفصل الرابع عشر

ـ نص ابن فارس ودلالاته البعيــدة :

ولكن النص حجة فى افحام المترددين ممن لم يبتلوا من مخالطـــات العمل ما يبتليه العامل فى حقل عمله . ونص ابن فارس يحتاج الى شىء من الشرح والبيان الذي لا تسعف به القراءة العجلة .

فقد قال الرجل : ان قوما من العلماء « زعموا » « أن علوما كانت فى القرون الاوائل ، والزمن المتقادم » . فأما قوله « زعموا » فمن خبـــر أساليب التعبير العربى فى تلك العصور يعرف أنها لا تفيد انكار صاحبها لما ينقله ، ولكنها تفيد عدم ارتياحه اليه ، وتمنيه لو انه لم يكن وقـــع . وليست تفيد ابدا عندهم الرفض أو الانكار . وكذلك عندهم « لعـــل » . وسنمر بنص لابن سينا يقدم له ابن سينا فى الحديث عما عمله وجربه من الاتصال . « بمنطق المشرقيين » مما لا مجال لاستخدام « لعل » فيه. ولكن هكذا كان شأنهم .

وابن فارس يمضى فى حديثه مسلما بصحة مفهوم القضية التى قدم لها بـــ « زعموا هذه . فيقول : « ان علوما كانت فى القرون الاوائـــل والزمن المتقادم » . التعبيز حاسم فى دلالته على قدم الزمن الذي كان فيه هذا التقدم العلمـــى .

فلم يكتف الرجل العالم بعبارة واحدة فى الدلالة على هذا القــــدم الزمنى ، ولكنه كرر . وهذا يثب بنا الى عهد بل الى عهود اسبق بكثير من العصر الجاهلى المتأخر الذي خالط العهد الاسلامى .

ثم يقول ابن فارس :

«وان هذه العلوم درست ، وتجددت ، منذ زمان قريب »

و « درست » هنا معناها : تقادمت ، وتباعدت ، حتى كادت تمحى من ذاكرة الناس ، على مثل ما تبلى الاطلال حتى تكاد تزول ، ولكــــن آثارها الطامسة تبقى مشيرة الى حقيقتها التى كانت عليها أولا . ومـــن اليسير على الخبير ان يتلمس اصول الجدران منها ، وان يترسم البناء ، وأن يبنيه فى مخيلته ، وأن يضع لنفسه ولغيره مخططه ، وان يبرزه عملا وتحقيقا فوق الارض .

وهذا ما تفيده عبارة ابن فارس : « وجددت » . لكن الامر لا يتوقف عند هذه المرحلة من عمل المهندس الخبير القادر . فلكل زمان حاجاته من البناء ، ولكل عصر ذوقه . واللغات لا تجمد فى مراحل تطورها البنائية وتكوينها النامى مع تطور حضارة أبنائها ما داموا فى عهود التجدد العبقري الملازم للاستمرار الحضاري ، وهى حقيقة فى التاريخ العربى فى المنطقة العربيـــة المتكاملة ، لا يجرؤ احد على انكارها .

وقد تم بالفعل لهذه العلوم التى « جددت » هذا التكييف والتطويـــر المتلائم مع عبقرية الامة فى تجددها وعبر ابن فارس عن هذا الذي وقع لها فأحسن التعبير ودقته فقال : « واصلحت » .

« واصلحت » هنا معناها « صيرت صالحة للواقع الحيوي الجديد » . فهى تفيد « التعديل والتحوير والتطوير » للعلم القديم حتى يلائم الحالة الجديدة .

وكثيرا ما طلبنا لهذه المعانى مجتمعة كلمة للدلالة عليها ، والكلمة

أمامنا لا نمد اليها يدنا ، لاننا نقلناها باستعمالنا الحديث لها عن ثقل دلالتها القديمة ، فغامت هذه الدلالات فى أذهاننا .

وابن فارس حين حمل الينا هذا الخبر الشامل فى دلالته لكل ما عرف فى ذلك الزمان من علوم أفادنا به ما لم يحتسب ، وهو الذى لم يكن يهتم من دلالات هذا الخبر الواسعة الا للعلوم اللغوية التى كانت تشغل ذهنه وهو يكتب كتابه فى فقه اللغة . فأتى اخباره بما أخبر عما كانت تقول به تلك الفئة ، وما كانت تقوم به فى مجال الصراع للابقاء على حالة القديم ، فى مواجهة الطائفة التى كانت تخاصم ذلك القديم وتعمل جاهدة على وأده ، وتكيفه تحقيقا لاقتناعها برأي كانت تراه ، وتختاره لنفسها فى تفسير القرآن ، وهو ما لا نوافقها عليه . وتلك الطائفة الثانية هى التى حددها المسعودي فى نصه السابق .

واحب أن أنبه هنا مرة ثانية الى الربط الذي تثبته عبارة المسعودي بين علة هذا الرفض وبين اتكاء المشركين على ما كان باقيا بين أيديهم من معارف القدماء مكتوبا مسجلا يستطيع الرجوع اليه من أراد ، فى صراعهم المستميت مع الوحى القرآنى . والعبارة هى قول المسعودي : « وانما نحكى فى هذا الكتاب أخبار . . وأخبار الشياطين على حسب ما نطق به الكتاب المنزل . . »

نحن اذن بازاء عمل منظم تنهض به طائفة من علماء الدين لتوجيه التاريخ الجاهلى وجهة خاصة قد اتخذت فيها لنفسها ما اعتبرته حقيقة لا تقوم لها حقيقة سواها ، هى الحقيقة التى استخرجوها باجتهادهم الخاص فى فهم الدلالات القرآنية . فهى تهدم من الماضى ما ظنت انه يتعارض مع هذا الفهم .

وطائفة ثانية تقوم فى مواجهتها تناهضها وتنفى ما تريد الاولى أن تثبته بتقديم القديم الناقض لهذا التوجيه التاريخى .

موضوع الخلاف واسع وما وقف عنده ابن فارس منه يكفينا فى

الدلالة على قوته ، مضافا الى ما قدمه المسعودي فى التاريخ .

أقول : ان التاريخ هو « القدر » ، ولا سبيل الى مصارعة القدر . وقد نفذ الينا هذان الخبران من الاسوار والسدود العاتية التى رفعت فى وجه التاريخ القديم لتحول بينه وبين البلوغ الينا ، وفى كتب عالمين ممن يأخذون بمذهب « الاصغار للجاهليين » . ويكفى أن تعرف قدر اصغار ابن فارس للجاهليين من قوله عن علوم الماضى : « وهى بحمد اللـــه وتوفيقه مرفوضة عندنا » .

ويتم ابن فارس عبارته « وجددت » بقوله : « فى زمان قريـــب » ، والاهم من هذا اتمامه العبارة بقوله : « وأصلحت منقولة من لغة الى لغة»

واذن فقد كان التجديد القريب الزمن والاصلاح للمجدد بعد أن نقل هذا المجدد عن لغة قديمة . والنقل عن لغة قديمة بدليل من قوله بـــأن هذه العلوم كانت فى الزمن المتقادم والقرون الاولى ، فقد كانت بلغة أهل تلك العصور .

وليست هذه اللغة القديمة هى اللغة اليونانية لان النقل عن اليونانية فى عصر ابن فارس ومن قبله لم يكن من الندرة بحيث يقع من الناس موقع الامر المترجح المتردد فى قبوله بمثل ما يدل عليه نص ابن فارس .

كان النقل عن البابلية الاشورية : أى عن العربية القديمـــة :

واذن فالنقل عن لغة حضارة شرقية قديمة . وهذه اللغة الشرقية القديمة من أسرة « العربية » ، بدليل من أن تجديد هذه العلوم وتكييفها قد جعلاها صالحة لخدمة « العربية » ، ويدل على ذلك خاصة ان من بين هذه العلوم علمى « النحو » و « العروض » . وليس يخدم تحويل علـــم كهذين العلمين لغة الا ان تكون من « أسرة اللغة » الاولى .

فالنص الذي قدمته تجري فى طليعته الفقرة الآتية ، يقول ابن فارس: (ص 10 ـــ الصاحبى) .

« فان قال قائل : فقد تواترت الاخبار بأن أبا الاسود الدؤلى أول من وضع العربية (النحو) ، وأن الخليل أول من تكلم فى « العروض » . قيل له : نحن لا ننكر ذلك ، بل نقول : ان هذين العلمين قد كانا قديما ، وأتت عليهما الايام ، وقلا فى أيدي الناس ، ثم جددهما هذان الامامان .. »

واذن فقد كانت العملية التى قام بها نقلة هذين العلمين عملية تكييف للقواعد القديمة فيهما ، لتطبيقهما على اللغة العربية ، وليس هذا بالذي يتهيأ تحقيقه الا فى لغتين أختين . والنقل الذي يشير اليه النص من تلك اللغة القديمة لا يقف عند هذين العلمين ولكن يفيد وجود غيرهما من العلوم بين المنقولات .

اللغة التى وضعت فيها تلك العلوم اذن ، وبدليل ثان ليست « اليونانية » . وهى كذلك ليست « الفارسية » للسبب السابق أولا ، ولسبب ثان معروف لا ينكره أحد : هو ان الفارسية هى التى نقلت أوزان الشعر العربى فى عصر متأخر ، كانت قبله بحكم المؤرخين العرب ابتداء من الجاحظ حتى أبى حاتم الرازي فى كتابه « الزينة » لغة لا شعر لها .

نحن اذن بازاء نقل العلوم المشار اليها عن لغة سامية قديمة من لغات المنطقة ، كان لها أدبها وعروضها ونحوها ، ولها من تقدم التكوين، ومن ارتقائه ما حمل أهلها الى تحقيق هذين العلمين لها .

ونحن اذا جئنا الى « السريانية » أو غيرها من اللغات التى تكونت فى المنطقة انحدارا ، وانحطاطا فعليا عن اللغة البابلية الاشورية ، مثل « الآرامية » ومثل العبرية التى انتهت الى أن تكون مسخا قبيحا لها لم نجد لايها نحوا أو عروضا قبل أن تستعير ذلك من العربية فى العهد الاسلامى .

واذن فالنقل المشار اليه لم يكن عن أي من هاتين اللغتين ، وانما كان عن الاشورية البابلية التى سنرى فى سياق كتابنا هذا أنها الحلقة القديمة الباقية من حلقات تطور اللغة العربية .

فهى اللغة النامية ، الغنية فى صور اشتقاقها ، المعربة ، المتحـــدة الاصول والفروع مع اللغة العربية كما نعرفها فى حاضرها . وهى اللغة التى يرجع الى المعجم العربى فى سبيل الوقوف على معانى الفاظهـــا فى جميع ما لفظته الارض العربية من الواحها ، ونقوشها الى اليوم .

وهى اللغة التى تترتب الفاظها فى بنية جملتها على النسق الـــذي تترتب فيه الالفاظ فى الجملة العربية الشعرية خاصة . وهى اللغة التى تستخدم فيها « ما » الزائدة حلية مؤكدة للمعنى وللفظ على طريقــــة الاستعمال العربى الباقى .

وهى اللغة التى وجدت « العلوم » فى آثارها المكشوفة ، العلوم من كل صنف : ابتداء من كتابة المعاجم المنظمة للغة ، وانتهاء الى الهندسة، وما وقع بين هاتين .

وهى بعد اللغة القديمة التى وضعت فيها هذه « العلـــوم » « فى القرون الاوائل والزمن المتقادم » ، ليس هناك لغة غيرها تجمع هــــذه الشرائط ، وتستوفيها ، ويسوق اليها مجرى التاريخ اندافع كله ، وتحمل اليها كل قوانين التاريخ الحتمية .

وان عبارات ابن فارس نقلا عن صاحبه لتنطق فى افصاح معجـــز عنها ، وانها لتلتقى فى دلالاتها مع التصوير الحديث لها التقاء لا ينقصه الا التسمية الاوروبية المبنية على توهم الانفصال التاريخى بين حلقـــات لغة واحدة ما ضية فى تطورها مع التقدم الزمانى ، والتنقل المكانـــى ، والتوقف الذي فرضه الانتقال التاريخى على حرية استعمالها فى العراق ومتنفسه التاريخى فى الهضبة الشرقية المجاورة له ، وذلك بعد أن طغى المد منها اليه فى ركاب الملك الاعجمى ، وهو المد الذي قضى على آخر ملك بابلى ، وعفى على دولة عربية لم تسترد أنفاسها الا يوم نهض اليها ابناء آبائها من وراء الصحراء تحت لواء الاسلام .

فلقد اوت « العربية » مع من أوى من ابناء العراق الى شبه الجزيرة

العربية . واتخاذ نابونيدس آخر ملك بابلى « تيماء » عاصمة له يبين مدى الرباط الذي يربط لغة هذا الملك وقومه بهذه الجزيرة . ويوحى بالتالى الى قدر الاثر الذي يتوقع لمثل هذه العودة للغة الى مهدها القديم ، والى قدر ما يوجده التفاعل بين اللهجتين .

العـرب العدنانيـة ــ أصلهـا وتطويرها الخط

وينقل ابن النديم عن ابن اسحق نصا عجيبا حقا فى تأكيده هـــذا الارتباط بين عربية اسماعيل وهذه اللهجة البابلية العائدة الى حضن أمها، فيقول فى حديث له عن العربية والخط العربى :

« قال محمد بن اسحاق :

« فأما الذي يقارب الحق ، وتكاد النفس تقبله فذكر الثقة ان الكلام العربى بلغة حمير وطسم وجديس وارم وحويل . ــ وهؤلاء هم العرب العاربة ــ وان اسماعيل لما حصل فى الحرم ونشأ وكبر ، تزوج من جرهم: آل معاوية بن مضاض الجرهمى ، فهم أخوال ولده ، فتعلم كلامهم .

ولم يزل ولد اسماعيل ــ على مر الزمان ــ يشتقون الكلام بعضه من بعض ، ويضعون للاشياء أسماء كثيرة بحسب حـدوث الاشيـــاء الموجودات وظهورها . فلما اتسع الكلام ظهر الشعر الفصيح فى العدنانية وكثر هذا بعد معد بن عدنان ، ولكل قبيلة من قبائل العرب لغة تنفرد بها وتؤخذ عنها ، وقد اشتركوا فى الاصل .

قال : وان الزيادة فى اللغة امتنع العرب منها بعد بعث النبى صلى الله عليه وسلم لاجل القرآن ومما يصدق ذلك قول مكحول عن رجاله :

ان أول من وضع الكتاب العربى نفيس ونضر وتيما ودومة ، هؤلاء ولد اسماعيل ، وضعوه مفصلا .. قال : وان نفرا من أهل الانبار مـن اياد القديمة وضعوا حرف الف باء تاء ثاء ، وعنه أخذت العرب .

قرات فى كتاب مكة لعمر بن شبة وبخطه :

اخبرنى قوم من علماء مضر ، قالوا : الذي كتب هذا العربى الجزم رجل من بنى مخلد بن النضر بن كنانة ، فكتبت حينئذ العرب .

وعن غيره : الذي حمل الكتابة الى قريش بمكة ابو قيس بن عبد مناف بن زهرة . وقد قيل حرب بن امية .

وقيل : لما هدمت الكعبة قريش ، وجدوا فى ركن من اركانها حجرا مكتوبا فيه : « السلف بن عبقر يقرا على ربه السلام » . من راس ثلاثة آلاف سنة » .

(الفهرست ص 5)

فى هذا النص المختصر جدا قدم ابن اسحق نقلا عن هذا الذي وصفه « بالثقة » تاريخا دقيقا محدد المعالم للخطوات التى تنقلت فيها اللغة العربية منذ وجودها الاول ، كما قدم معها تاريخا لمرحلة تاريخية طويلة جدا من حياة الخط العربى ، متابعا اياه فى تطوراته وتنقلاته ، يريد فى تنبه يقظ الى مساندة هذا التطور ومسايرته لتطور اللغة العربية وتنقلاتها . مشيرا فى ختام النص الى قدم الكتابة العربية فى تطورها حتى بلغت مرحلة خط الجزم ، وهو الصورة الاخيرة لتطورات الخط العربى ، ومنبها الى اقدم ما انتهى الى علم العرب المتأخري الزمن من صوره ، وتلك هى الصورة التى وجدوها له فى حجر داخل فى بناء الكعبة قائم فى ركن من اركانها . وقد قراوه وادركوا مدلوله وبينوه ، على ما مر ، كما حددوا زمنه بثلاثة آلاف سنة قبل كشفه .

والمساندة التى اراد اليها استمد اسبابها من العلاقة الرابطة بين ابناء اسماعيل وبين تطويرهم اللغة وبينهم وبين تطويرهم الخط المترجم عنها

ونحن اذا نقرا النص على ضوء المفاهيم التاريخية المصاحبة لوقائعه ومدلوله ، فنذكر ان اسماعيل هو ابن ابراهيم الاكادي الاصل ،

فهو يعرف لغة أبيه ، والمصري الام فهو يعرف لغة أمه ، والحجـازي المقر ، النازل فى جرهم اليمنية القديمة التى تمثل لغتها « العربية الاولى » عربية العرب العاربة ممن ذكرهم النص ، واسمعيل قد تعلم لغتهـم ، وأصهر اليهم ، وعايشهم ، واتصل عيشه فيهم ، ثم اتخذنا من هـذه الملابسات كلها أرضية نستنبت منها اللغة المتخلقة من هذا المزيج — مع استبقاء الفهم والادراك لمعنى هام يقوم وراء هذا كله ، وهو أن هـذه جميعا لهجات من أم واحدة ، تفرعت عنها فهى منها واليها — وجدنا أنفسنا أمام الصورة الاولى لما عرف بعد ذلك باللغة « العدنانية » التى اتخذها أبناء اسماعيـل لغتهـم .

وهم لم يقفوا بها عند المرحلة التى لقفوها فيها عن أبيهم وأمهم وأخوالهم، لكنهم — على ما يفيد النص راحوا بحكم نشأتهم الاولى بين أخوالهـم ، وبحكم لمحهم أصليهم الابويين ، وبحكم الواقع المتطور الذي عاشوه — . راحوا ينمون لغتهم ، فيزيدون فيها ألفاظا لما جد من المعانى أو المـواد، ويشتقون من الموجود من الالفاظ صـورا .

ولم يغفل النص عن التفاوت الذي لابد أن يقوم فى حالة كل لغـة تنبسط على الرقعة الواسعة من الارض ، وما يترتب عليه من قيـام اللهجات ، فأشار الى انه صار به لكل قبيلة لغة ، ولكن الاصل واحد .

ومر يقول : ان الزيادة فى « العربية » مضت متصلة فى الماضـى السابق كله الى أن جاء الاسلام فكف العرب عن الزيادة فى ألفاظ لغتهـم حفاظا على لغة القرآن الكريم . ولم تكن زيادة فى الالفاظ فحسب ولكن زيادة فى الاشتقاق ففسر النص البديع تطور المشتقات من البابلية الى العربية ، وعلل تبدلها وزيادتها جميعـا .

وهو تلخيص لتطور « العربية » يتمشى مع النمو التاريخى لاهلها، ومع التطور الذي وقع للجنس المستخدم لها . وهو يتطابق مع نمو كتابتها وخطها . والرؤية واضحة لا تتعلق بغيب ولا تنطلق عن نظرة دينية تجعل

اللغة « توقيفا » ، إنما هى « تأليف » ووضع يساير الحاجة ، وينمو مع الزمـــــن .

و « تيماء » المدينة التى بناها احد ابناء اسماعيل ، وبقيت تحمل اسمه هى المدينة والقلعة التى لزم اسمها طورا من اطوار الخط العربى القديم ، وهى المدينة التى اتخذها نابونيدس البابلى عاصمة له فى الجزيرة العربية فلجأ فيها الى اهل له قدامى ، وراح يتحدث فيها لغته التـــى لا تغرب فى كثير عن لغة اهلها ، ويجد فيها « خطا » موصول الاواصر بخط آبائـــه وآبائهـــم .

التاريخ العربى هنا متصل متساوق لا شذوذ فيه ولا غرابة ، ولا طفرة ، وهو متصل بالماضى وممتد فى الحاضر ، يحمل من الامارات ، ومن العلامات ، ما يمثل لنا الحياة فى تنقلاتها على طريق واضح لا حب ، لا لوثة تعروه ، ولا مرض نفسى يوجهه . تاريخ الانسان وتنقلاته هو تاريخ علومه وتنقلاتهـــــا .

وقد يبدو للناظر فى النص لاول وهلة ، ودون تمعن لتمام دلالاته أن فى السيرة التى قدمها لتطور الخط تضاربا ، وليس الامر كذلك . انما هو التتام والتكامـــل .

فلقد اشار الى خط قديم يتراجع تاريخه الى نحو ثلاثة آلاف سنة قبل تجديد قريش الاخير لبناء الكعبة فى الجاهلية . فدل بهذا ، وبقـــراءة العلماء العرب الجاهليين له على انه يريد ان يقول : ان الخط العربى قديم قدم الحضارة العربية ، وان ما نبه اليه من خطوات مساره ، انما هـــو تطورات عرت ذلك الخط ، وليست خلقا له جديدا . ونحن اذا جئنا الى تتبع حلقات تطور الخط العربى القديم فى العراق وجدنا حقـــا هـــذه الانتقالات . فمن الخط المسماري بمراحله ، الى الآرامى ، الى النبطـــى المقارب للخط اليمنى ، الى خط الجزم .

والخطوات التى اهتم بها هى :

1 ــ الخط كما كان على عهد اسماعيل وبنيه ، واولى به أن يكــون امتدادا للمسماري العراقى الذي كان يكتب فى موطن الجد الاول للاسرة ويصفه بأنه كان « خطا مفصلا » . اي خطا مبنيا على المقاطع والمفاصل الراسمة لاقسام الكلمة .

2 ــ الخط الذي وضعه نفر من « اياد » القديمة على حرف « أ ب ت ث » . فجاء وثبا الى مرحلة العزل الكامل لكل مقطع صوتى مستقل ، اي الى مرحلة ايجاد الحروف المحدودة العدد التى تركبها الالفاظ لتتم بهــا صورتها . ففارقت بهذا الصورة المفصلية المعروفة للكتابة البابليــة الاشــوريــة .

وانك لترى فى عباراته ــ بكل ما كان للعبارة من حق الوصول الى مفاهيم قوم لا يزالون يدركون تاريخهم ــ ترى التمييز « الفاصل بين نوعين من الخط : خط « المفاصل » اي « المقاطع » syllabes وبين خط « الحرف وايضاحه كيف تحول الخط من « المفصل » الرامز لمنطوق عدة حروف الى « الحرف » المنفرد . ولقد خشى التباس الفهم على قارئه فقدم التحول فى صورته وشكله حين قال : « ا ، ب ، ت ، ث » فبين بالمقابلة الفرق بين « المفصل » و « الحرف » افصح بيان .

فليس المقصود هنا بهذه الحروف صورها الاخيرة الباقية لنا ، وانما المقصود بها هذا العزل للحرف الواحد منقطعا الى مخرجه الذاتى مــن الفم الى الاذن ، والى العين لتترجمه للاذن .

ونحن من هذا الخبر الرائع بازاء ايضاح لتاريخ عز على الانسان فى عصرنا الحاضر الوقوف عليه استنتاجا فالامر عند هذا المؤرخ الثقة ان اول من صور الكلمة فى حروف مستقلة بعد أن كانت فى الكتابة تقــع فى مفاصل تجمع اكثر من حرف هم هذا النفر الايادي .

ومن العجيب حقا ، الدال على عمق مغزى هذا الخبر قوله عن هذا

« النفر » انه من « أياد القديمة » فدل بهذا على أمرين :

الاول ــ الشعور الصادق بالمسؤولية التاريخية حين قال : « ايادا القديمة » ، ولم يكتف بقوله « ايادا » .

والثانى ــ انه وضع « ايادا » مكانها التاريخى فى هذه المنطقة من العراق ، وحدد مكانتها الحضارية ونسبها الموطنى بالقياس الى القديم . ووضع أيدينا على مفتاح سحري لادراك العلاقة القديمة التى تربط بين اياد ونشأة الشعر العربى القديم . وخرجبهذه البينة بمفهوم كلمة «القبيلة» الغائم فى اذهاننا ، المرتبط غالبا بمعنى من البداوة ، الى انه تقسيم حضاري بمثل ما هو تقسيم بدوي .

والثالث ــ الخط الذي كتبه « رجل من بنى مخلد بن النضر بن كنانة » . وقد وصفه بأنه خط « الجزم » وخط الجزم هو الصورة الاخيرة التى وقف عندها الخط العربى فى صورته الجوهرية ، وجرى فى نطاقها كل ما وقع له من تحسين وتجميل وتتميم للبلوغ به الى الوفاء بالحاجة نفعا وجمالا جميعا . وذلك بعد مرحلة انتقاله من « المفصل » الى « الحرف » .

وقد يتصور من تصور ان تعارضا يقع بين هذا الخبر وبين الخبر القائل بأن مرامر بن مرة ورفيقا له هما اللذان وضعا خط الجزم بالانبار ، وعن الانبار نقله أهل الحيرة ، وأن بشر بن عبد الملك تعلمه من هناك وعلمه بعض ابناء امية بن حرب بعد أن أصهر اليهم .

والواضح ، وبقدر ما تشيعه فى النفس من الثقة الدقة الهائلة فى الخبر الذي نعالجه هنا ، وقدر ما تدل دلالة على ما صرنا نعرفه حديثا وتتفق معه ، الواضح أن هذه حلقات ومراحل فى تطور « خط الجزم » العربى ، لعل أصح ما يصدقها هو ما نشهده من خطوات تنقلية لهذا الخط فى النقوش التى يمثل أقدم نماذجها حاليا نقش النمارة الذي أصبح مشهورا لطول ما علق به المتشرقون الامل فى اصطياد تكئة يبنون عليها تاريخا تهويميا للخط العربى ، بل وللغة العربية ، ثم ما تلاه من نقوش

تفيد تنقلا لهذا الخط فى تحولاته الجزئية .

أما هؤلاء الذين كانوا ينقلونه الى قلب الجزيرة العربية فانهم كانوا نقلة هذه الاطوار فى مراحلها المتعاقبة وليس فى الاخبار اذن تضـــــارب ولكنه التكامل ويؤنسَ القول بهذا أن هؤلاء الرجال من بنى النضر بن كنانة كانوا فى أزمنة متعاقبة .

ترى اذن ان نصى ابن فارس مجتمعين الى نص ابن اسحاق الذي حمله الينا ابن النديم يضعاننا بازاء صورة رائعة وواضحة للماضى العربى، كما ترى فى نص المسعودي المشرق بالنور الوهاج مـــا أصـــاب هـــذا الماضى من محو ، ومن تبديل ، ومن تشويه ، ومن تحريف على أيدي جيش ضخم من الفقهاء الدينيين جعلوا همهم حرب هذا التاريخ ، وحرب الناقلين له نقلا لا يحقق لهم منه ما اعتبروه واجبا عليهم لدينهم ، وما ظنوه جاريا مع فهمهم للقرآن .

وما من شك فى أن الشعوبيين قد هللوا لهذا التهديم ، ولهذا الاصغار ينزل بتاريخ الشعب الذي عاد فأخذ من ايديهم تحت راية الاسلام ، مـــا كانوا قد أخذوه منه فى مرحلة غافية من مراحل تاريخه الطويل .

وقلت من قبل انه كان لابد من العمل على ملء الفراغ الذي تمخض عنه هذا الهدم للتاريخ العربى القديم ، فكانت من مظاهر محاولات ملئه تلك العلل التافهة المضحكة للاحداث العاصفة التى تملأ التاريخ الجاهلى، والاوصاف السخيفة الاكثر تفاهة لتلك الوقائع . وكان من أثر محاولات الملء لهذا الفراغ الجبار ان شوهوا اهم احداثه ، ورسموا لنا الـــدول الثلاثة الاخيرة من دوله : كندة ، والمناذرة ، والغساسنة ، على انها كانت امارات تابعة لدولتى الفرس والروم اللتين كانتا تقومان على حدود تلك الدول ، على حين ان ما بقى لنا من الاحداث الكبيرة فى حياة هذه الدول يدل على أنها كانت هى الردء الحامى لهما فى صراع كان الملوك العرب فى اغلب الاحيان هم حاملى عبئه ، والناهضين بالقسط الاكبر من خيـــره

وشـــــره .

وما بقى من صورة للحرب التى حملت سيوف الحارث الكندي الى مشارف القسطنطينية ، واطلت به على المدائن ، وصورة المعاهدة التى بقيت بين جد امرىء القيس الكندي وبين قيصر القسطنطينية ، كلها تدل على ان ما كان بين هذه الممالك العربية وبين الفرس والروم كان الطليعة العاملة للتقدم الاسلامى لانتساف اقدامهما من المنطقة ، وعلى ان التاريخ فيها كان وحدة متواصلة التكوين ، متماسكة الاعضاء .

الفصل الخامس عشر

— لم يكن العرب أنفسهم فى غفلة عـــن هذا الماضى ولا عن مزيفيه :

يقول ابن فارس فى كتابه « الصاحبى » (ص 44) :

« كانت العرب فى جاهليتها على ارث من ارث آبائهم : فى لغاتهم ، وآدابهم ، ونسائكهم ، وقرابينهم . فلما جاء الله جل ثناؤه بالاسلام حالـــت أحوال ، ونسخت ديانات ، وابطلت امور ، ونقلت من اللغة الفاظ من مواضع الى مواضع اخر ، بزيادات زيدت ، وشرائع شرعت ، وشرائط شرطت فعفى الآخر الاول . وشغل القوم بعد المغاورات والتجارات ، وتطلـــب الارباح ، والكدح للمعاش فى رحلة الشتاء والصيف ، وبعد الاغرام بالصيد والمعاقرة والمياسرة ، بتلاوة الكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد ، وبالتفقه فى دين الله عز وجل ، وحفظ سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، مع اجتهادهم فى مجاهدة أعداء الاسلام . فصار الذي نشأ عليه آباؤهم ونشأوا عليه كان لم يكن ».

ثم يقـــول :

« فسبحان من نقل أولئك فى الزمن القريب بتوفيقه عما الفـوه ، ونشأوا عليه ، وغدوا به الى مثل هذا الذي ذكرنا » .

قد يظن ظان أن ابن فارس يقف بمفهوم هذا النص عند حدود ما فصله وبينه فيه من الماضى العربى ، ففى العبارة تصور قد يؤدي الى التوقف فى فهم دلالاتها عند المتعارف عليه عند عامة المشتغلين بالفكر العربى عن حالة العرب الجاهليين . وهو ظن لا يصح لصاحبه عند ما يرجع الى اقوال ابن فارس الاخرى التى جاءت فى سياق كتابه عن العلم العربى السابق للاسلام . وقد مرت بنا عباراته الماضية فى العلم العربى وهى تبدد هذا الظن . وابن فارس أشد اهتماما بموضوع كتابه وهو لذلك يتوقف عند تقديم النماذج فى الخاص بعد أن تحدث فى العام .

وهناك ما يضاف اليها مما يسعد فى الوقوع على ترامى دلالات هذا النص الاخير . فيقول :

« ومن الدليل على عرفان القدماء من الصحابة وغيرهم بالعربية ، كتابتهم المصحف على الذي يعلله النحويون فى ذوات الواو والياء والهمز والمد والقصر . فكتبوا ذوات الياء بالياء ، وذوات الواو بالواو ، ولم يصوروا الهمزة اذا كان ما قبلها ساكنا مثل الخبء ، الدفء ، والملء، فصار ذلك كله حجة وحتى كره من العلماء ترك اتباع المصحف من كره» (ص 11) .

ويقول : « .. لم نزعم ان العرب كلها مدرا ووبرا قد عرفوا الكتابة كلها والحروف أجمعها ، وما العرب فى قديم الزمان الا كنحن اليوم : فما كل يعرف الكتابة والخط والقراءة » . (ص 9) .

ويقول :

« والذي نقوله فى الحروف هو قولنا فى الاعراب والعروض . والدليل على صحة هذا ، وان القوم قد تداولوا الاعراب انا نستقريء قصيدة الحطيئة التى أولها :

شاقتك أظعان لليلى دون ناظرة بواكر

فنجد قوافيها كلها عند الترنم والاعراب تجىء مرفوعة . ولولا علم الحطيئة بذلك لاشبه أن يختلف اعرابها ، لان تساويها فى حركة واحدة ، اتفاقا من غير قصد ، لا يكاد يكون » . (ص 9 — 10) .

ويقول (ص 10) :

« وأما العروض فالدليل على أنه كان متعارفا معلوما اتفاق أهل العلم على أن المشركين لما سمعوا القرآن قالوا ، أو من قال منهم : انه شعر . فقال الوليد بن المغيرة منكرا عليهم : لقد عرضت ما يقراه محمد على اقراء الشعر ، هزجه ورجزه ، وكذا وكذا ، فلم اره يشبه شيئا من ذلك . أفيقول الوليد هذا وهو لا يعرف بحور الشعر ؟ » .

ثم يذكر العبارة التى اوردتها قبلا عن العلوم التى كانت فى القرون الاوائل والزمن المتقادم عند العرب . فمرمى عبارة ابن فارس الخاصة بتنازل العرب بعد الاسلام عن ماضيهم قبله مرمى بعيد وشامل لجميع العلوم التى يتصرف العقل البشري فى جوب مجاهلها .

وفى النص السابق الذي ينقله ابن النديم عن كتاب « مكة » لعمر بن شبة يحيل ابن شبة على « قوم من علماء مضر » ؟ فالعلم بالماضى فيهم كان متصلا .

وسكوتهم عما كان يتع لهذا الماضى على ايدي هؤلاء المحدثين والفقهاء كان ايثارا لما عدوه أصلح لدينهم ، ولانهم كانوا ببناء مجدهم الحاضر اشغل عن اقامة مجدهم الماضى ، على ما صرح ابن فارس .

وان ابن فارس نفسه — على اقتناعه بوجود تلك العلوم فى الماضى العربى حتى قال عنها ما قاله — ليتخذ مذهب هؤلاء الذين لا يعتدون بانبعاث تلك العلوم العربية القديمة أو موتها ، فالامران عنده سواء ، بل لعله اكثر استرواحا الى ذهابها ، وانه ليختم فقرته السابقة

فى الاخبار بوجود العلوم قديما عند العرب ، وكونها نقلت من لغة الى لغة ، وجددت ، واصلحت ، بقوله :

« وان كانت تلك العلوم بحمد الله وحسن توفيقه مرفوعة عندنا » .
(ص 10) .

وهو بهذه الصراحة يدخل فى باب واحد مع المسعودي الذي يرفض ما قاله أولئك المؤرخون القدامى عن أنفسهم وعصرهم — مع وجوده بين يديه — متابعة لمذهب المحدثين والفقهاء الذين أبوا الا ان يفرضوا على التاريخ صورة ملائمة لبناء العقيدة على « المعجزة » التى اختاروا هم وجه اظهارها ، وهو ما لم يقل به القرآن الكريم ، ولا الرسول صلى الله عليه وسلم بدليل مما قدمه القرآن وصوره من عظمة الماضى الجاهلى وشموخه ، وامتلائه بما صار اليه حتى طغوا ، وفسدوا ، فنسوا الله ، وعصوه فحل بهم عقابه .

القرآن الكريم يصف الماضى الجاهلى فى شموخه ، أو بالاحرى فى كبريائه التى أضلته ، ونعمته التى أبطرته حتى أشبه أهله ان يكونوا طلاب خلود فى دنياهم ، وهؤلاء العلماء يغضون الابصار عن هذا الماضى ، بل انهم ليعمونه على الناس وينكرونه ، متوهمين — على ما رأينا فى نصوصهم الماضية قبلا أن الناس ، ان هم رأوا هذا الماضى وعرفوا حقيقته حققوا باحترامهم لاهله ما لا يرى هؤلاء العلماء صلاحه للناس فى دنياهم ولا فى آخرتهم . وقد عبروا عن ذلك التعبير البين الجلى ، ومذهبوه ، خاصة بعد أن ظنوا أن بين هذا الماضى ، وما حمل اليهم من أخباره مما يتعارض مع بعض ما جاء فى القرآن من أخبار الشياطين ، ووحيهم للناس ما يضللهم .

وقد رأينا المسعودي يقول : انه لم يتبع فيما كتبه من تاريخه « أقاويل القدامى عن انفسهم » ، فقد كانت هذه « الاقاويل » اذن بين يديه ، كما كانت بين أيدي من سبقه من محاوري النبى عليه الصلاة والسلام فى

امر الـــوحـــــى .

وتصريح المسعودي بمنهج عمله فى التاريخ ، وبيان ابن فارس عن العلوم القديمة الباقية ، ثم ما يختمه به من رفضه اياها ، « وغنانا عنها بحمد الله وتوفيقه » ، مصباحان يضيئان لنا طريقنا عند النظر فيمــا انحدر الينا من اخبار الجاهليين عنهم . فمؤرخ الجاهلية اول واجبه تفلية ما بقى عنهم فى الكتب التى وقع أصحابها تحت مطرقة هذه الاعتبارات الخارجة عن نطاق العوامل المملية لكتابة التاريخ . ومن حسن الحظ أن نظرة هؤلاء العلماء الدينيين الى التاريخ ، وفرضهم اياها على المؤرخين لم يذهبا بكل اثر يمكن أن ينهض عليه عمل المؤرخ فى بناء الماضى العربى ، وبعث اقرب صورة الى الحقيقة ، ووضعها بين أيدي الناس .

فلقد كان من بين المؤرخين من انتقض على هذه النظرة ، وتمرد على متابعة هذا المذهب فراحوا يطاردونه فى علمه ، ويدسون فى كتاباته من الاقاويل ما يتنافى مع نظرته الواقعية الفاحصة كابن الكلبى . لكن علم ابن الكلبى وعلم ابيه القائمين على التحقيق المقترن بالايمان قد الجأ هؤلاء المؤرخين اليه ، فكان نصف أخبارهم عن القديم مأخوذا عنـــه .

الخلاصـــة والختـــام :

اريد أن نخلص من هذه الفصول الى نتائجها الحاسمة ، بعد أن قدمت من التفصيلات والادلة ما يضعنا بازاء الصورة الصحيحة لكتابــة التاريخ العربى القديم ، فى المنطقة العربية كلها من أقدم عهود تاريخها الى ان جاء الله بالاســـلام .

1 ـــ وجدت الكتابة فى اعماق حضارة الجنس العربى لتكون أداة ومركبا يحمل حاضر كل جيل وماضيه الى الاجيال المقبلة . ولم تبــدأ الاجيال بابتكار الكتابة وهى تضع هذا الهدف أمامها ، بقدر ما وضعت الكتابة استملاء من وحى انعطاف نفسى روحى على كفالة حمل ثمـــرات عملها الى الاجيال المقبلة من بنيهـــا .

وكما كانت الحال فى كل ظاهرة حاسمة من ظواهر الوجود الانسانى لزم هذا المعنى من التسجيل الكتابى معنى آخر ربطه بالدين . فكأن الميت ملكا كان أو عاميا يشعر بأن من واجباته الدينية ، ومن شروط تتمة عباداته ، ووسائل تقربه الى ربه ، أن يتقدم اليه مصحوبا بما عمل للناس فى طاعته ، وعمل لعبادته . وفرض هذا الواقع الشعوري الدينى بامتداده على الاجيال ، امتداد هذا التقليد فيهم ، وكفل هذا لكتابة التاريخ الاستمرار ، كما كفل كذلك صفة الاستمرارية للحضارة العربية . فكأن الكتابة والتاريخ جميعا كانا العمود الفقري للوجود الحضاري الحقيقى .

ومثل هذه الشرائط تكفل للتاريخ الصدق ، ولا تدع مكانا أو مجالا للعبث بـه .

وهذه الخاصية المنبئة عن قيمة التاريخ عند هذا الجنس الذي خلق الكتابة لم توجد عند غيره من الاجناس ، وهو نقص يشير الى نقص هذه القوة الموحية بوجوب الحفاظ على التاريخ ، وبالتالى نقص الشعور « بالاستمرارية الحضارية » ، وانعدام الشعور بالحاجة الى التاريخ . وليس هذا بغريب فى حياة اجناس لم تضع ابتداء لبنة واحدة فى بناء التاريخ الانسانى الحضاري ، بل ان فيه الدليل على أنها لم تكن تستشعر انها فى يوم ما قائمة بواجب فى البناء الحضاري للانسان .

الجنس العربى كان منذ القدم الاقدم يشعر بأن له رسالة انسانية دائمة ، والاجناس التى لم تأت الكتابة الا نقلا عن الجنس العربى لم تشعر يوما بأن عليها تأدية شيء يشبه هذه الرسالة . ولذا هان عندها التاريخ فى الماضى وفى الحاضر ، وهان عندها ، بل انعدم الشعور بالمسؤولية عنه . فهى عاملة كل تاريخها على تبديد ما لغيرها منه .

وفعل الاسكندر فى احراقه المكتبة العراقية القديمة هو فعل قمبيز ابن عمه فى نكت امعاء المعابد المصرية عن مذخورها من العلوم التى كانت تعتبر كنزها الاول ، تحتفظ به ، وتصونه للقادرين المهيئين بالمواهب

الكفيلة بنفع الانسانية به . ذلك أن العلم بيد السفيه يمكن أن يصبح أداة تخريب لحياة الانسان وهم فى هذا السبيل لم يبيحوا منه لمن تتلمذ عليهم من اليونان ، مثل صولون ، وافلاطون ، وغيرهما ، الا القدر التأملى المحض ، فكان هذا القدر بضاعتهم الى ان جاء قمبيز الى مصر فاستباح محارمها ، ونثر على الطرق كتبها ، وانتهى بعض هذا العلم الذي ظل مكنونا الى أريسطو ، فراحت تهب على التفكير التأملى اليونانى المنقول عن المصريين ريح من التفكير العلمى جعل مما اخذه اريسطو ، مما ترجم له منه ، مرحلة انتقال الى العلم العملى بدت فى مؤلفات أرشميدس خاصة ، ولم تبد فى اليونان ، وانما بدت فى الاسكندرية ، اي على ارض مصر المباركة التى خرج من قلب معابدها هذا السر . وهندسة المصريين النظرية ، التى ما كان يمكن بدونها تمام القسم الهندسى العملى فى الآثار المصرية ، ولم يكن من الممكن الا أن تتمخض عنها التجارب العملية المصرية، هذه الهندسة النظرية لا تزال تنسب الى اقليدس على الرغم من وجود نظرياتها تفصيلا فى لوحات كشفت بالعراق يرتد عمرها الى أكثر من ألفى سنة قبل أن يولد اقليدس .

ثم جاء يوليوس قيصر الى الاسكندرية فى ظل ضعف امراة يونانية فأحرق من مكتبتها ما بقى فيها مما لم يبق عليه الاسكندر الا ائتناسا بما قيل عن أصله الآلهى المصري ، والا لكى ينفع به قومه .

ثم جاء الاوروبيون المحدثون يجرون على سنة آبائهم ، ويؤكدون هذا المعنى من وراثة الابناء للآباء ، فقاموا يعبثون بهذا التاريخ .

2 ــ كان التاريخ العربى ، والعلم العربى يسجلان دائما . وقد بقيت بالفعل هذه المكتبات ، ونحن نقرأ عنها ما هو منقول عن قدماء مؤرخينا ، مما انتهى اليهم من أخبارها فى العراق وفى مصر ، ونرى بقايا ضئيلة منها فيما يكشف عنه كل يوم من القديم تحت الارض مثل لوحات أوجاريت فى الشام ، وفى البقايا الممزقة من كتب الادب المصري ، وفى

لوحات العراق التى تكشف كل يوم عن جديد . هذا على الرغم من عبث الزمن ، ومن عبث المخربين للحضارة الانسانية ، حقدا وكيدا .

وما كشف من هذه البقايا مسجل على الحجارة ، وفوق الطين المطبوخ ، وفى أوراق البردي فى حالات التخفف من الحمل المادي الذي تحدثه الحجارة . « وقنوتيات » مصر ، وكتب الدين التى كشفت فى جبال الاردن مثل لحرص قدمائنا على حمل أكبر قدر من العلم فى أقل قدر من المادة وأبقاه على الزمن . وهو يصدق ما قاله أبو معشر فى نصه المنقول عن ابن النديم من حرص ملوكنا القدماء على اختيار أبقى المواد وأكثرها مقاومة لعوامل البلاء لتسجيل معارفهم وعلومهم . بل انهم ليختارون لاقامة مكتباتهم أصح أرض وجو ويبنون لها الابنية تحت الارض احتياطا من أن تعصف بها عوامل الزمن والغارة البربرية .

لم ينس آباؤنا جانبا من جوانب العلل التى تنتاب الكتب لم يتخذوا الحيطة فى مواجهته . ومثل هؤلاء لا تلقى الاخبار المنقولة عنهم فى ظل هذه التقاليد الشامخة ، بمثل هذا الهذر الذي يلقاه بها أبناء الذين حاولوا تخريب ماضيها ، فهم جارون على تقاليد لهم فى التخريب ثابتة موروثة .

3 ــ هذا التاريخ ظل ينتقل من جيل الى جيل مسجلا مكتوبا ، يلخص بحكم الحاجة الى تلخيصه بحكم التراكم الزمنى الذي يغدو معه النقل الشامل مستحيلا عملا ، لكنه يلخص تحت حكم الامانة الموروثة فى نقل القديم . ومثل هذا التلخيص قد يوقع فى بعض الحالات شيئا من الالتباس ، وقد تتداخل فيه بعض الاحداث ، وقد تغيب معه فى طى الازمان ، مع تبدل علامة البدء التاريخى فيها ، بعض التحديدات ، لكنه لا يخرجه عن الجوهر .

وقد مر بنا فى النقول الماضية ما كشفنا ، بدليل حاسم قاطع من القرآن الكريم ، على ان كتب تاريخ الماضى كانت موجودة على عهد الرسول ، وكان محاورو النبى فى أمر الوحى يقولون له أنهم قادرون على أن ينقلوا عنها ما

يقوم فى رأيهم للقرآن . وتحداهم القرآن الكريم آخذاً اياهم باعترافهـــم ومصدقا لهم فى وجود هذه الكتب ، بأن يأتوا بسورة من مثل القرآن .

4 ــ هذه المعركة قد أساءت الى هذه الكتب القديمة عند اصحاب الدين والحديث فراحوا يحاربونها وينفرون مما جاء فيها ، معتذرين علـــى ما رأينا فى كلام المسعودي بأن ما جاء فى هذه الكتب عن القدامى لا يتمشى مع المعجزة القرآنية ، وبالغ بعضهم حتى اعتبر النظر الى الآثار الجاهلية بابا الى اكبار الجاهليين ، وعاملا من عوامل الحض على متابعتهم ، فنهوا عنه . وما نهى القرآن عن ذلك بل انه حض على النظر فيه للاعتبار بمـــا يقع للحضارات الشامخة اذا فسد أهلها ، وبطروا ، وخدعوا عن انفسهم حتى جرهم ذلك الى الطغيان والكفر لانعدام خوفهم من الله ، وتحقيق المثل التى حضتهم الديانات على اتباعها . لم يوجد الاسلام معاديا للحضارة ، بل انه حث على بنائها ووعد الله المسلمين بأن يمكنهم فى الارض لينشـــروا عدالته ، وليستمتعوا بنصيبهم من الدنيا التى لم يخلقها الله سبحانـــه عبثـــــا .

وكان جهاد هذه الطائفة القوية التى كانت تكره أشد الكراهية أن تتوزع نفوس المسلمين عوامل الاعجاب بالماضى ، فلعلها ان تشغلهم عن الحاضر ، كان جهادهم فى حربهم على التاريخ القديم نقطة تحول فى كتابة هذا التاريخ . ونحن الآن اذا كنا نشقى فى سبيل تخليص الماضى من هذه الظلمات التى غلفوا الماضى بها ، واذا كنا نرى بأعيننا ان عملهم هو الذي مكن هذه الطائفة من ذئاب التاريخ الاوروبيين من العمل على محو ماضينا باسم البحث العلمى ، فاننا نؤدي للحق واجبا علميا وواجبا دينيا كـــذلـــــك .

والذين يرون أن بين الاسلام الدين الحق وبين التاريخ الحق تعارضا هم ــ على الاقل ــ اقصر بالدين الحق بصرا .

الباب الثاني

الفصل الاول

– معول من معاول متزمتى الفقهاء :

ابن سلام – « البصري ، ابو عبد الله كان من اعيان اهل الادب ، والف كتابا فى طبقات الشعر . وله « غريب القرآن » .

واخذ عن حماد بن مسلمة ومبارك بن فضالة وجماعة . وروي عنه الامام احمد بن جنبل ، وابنه عبد الله ، وابو العباس ثعلب ، واحمد بن على الابار . (معجم الادباء لياقوت – ج 7 ص 13) .

الرجل بصري فهو يعادي الكوفيين فى رواية الشعر ، وينافسهم فيها على الاساس الذي قررت فيه اوضاع المنافسة بين المدينتين اوضاع اخذ الشعر ، وطرق النظر فيه . وهو فقيه متدين اخذ عن فقهاء فهو عدو القديم لان القديم عنده هو والشرك صنوان .

فالكوفيون كانوا أغنياء فى الرواية بحكم وقوع مكتبة المناذرة بينهم بعد ان كشفت تحت القصر الابيض فى الحيرة القديمة فى عهد المختار بن ابى عبيد الثقفى ثم انتقلت الى ملكية الدولة الاموية .

والبصريون فقراء الا مما أنتهى اليهم من الشعر القديم بروي سماعا وكتابة عن الاصول التى اتصلت بهم فرادي ، وليس على الوجه الذي يمكن الكوفيين من شبه استقصاء للقديم من هذا الشعر .

وكانت المنافسة بين المدينتين حادة حامية لجأ فيها البصريون الى

محاولة اضعاف نقول خصومهم عن طريق اصطناع المنطق والقياس والاستدلال . ومثل هذه الطريقة لا تعد شيئا بالقياس الى نقل الشعر الذي يدخل فى حيز الاخبار نقله . فدليله القاطع صحة الاصول ، وليس طريق الاستدلال .

وكان طبيعيا أن يجري ابن سلام على المنهج الذي جرت عليه جماعته فى أخذ الشعر القديم ، والاقتصار على قبول ما وجد منه بين أيدي البصريين أصحابه ، ثم السير الى التشكيك فيما وراءه مما كان الكوفيون يفخرون على البصريين بتحصيله .

أداة ابن سلام وعدته كهنوتيه نقدية :

ونظرية ابن سلام التى أتبعها فى تحقيق غايته ، واولى بى أن اقول « منهجه » يرتكز على أسس رسمها لنفسه هى :

1 ـ المعرفة الخاصة ، والعلم الذي تتقرر به فى النفس للشعر قواعد ، وملامح يلجأ اليها الناقد فى الحكم للشعر او عليه ، وفى وضع الشعر فى الدرجة التى يختارها له ، وفى القول بأن هذا الشعر لشاعره الذى نسب اليه أو ليس له ، لعصره أو لغير هذا العصر .

وهى نظرة ترتكز على أساس صادق جزئيا ، وليست تتوفر لها الصحة الا بعد أن يقع بين يدي الناقد من شعر الشاعر القدر الكبير الذي يهيىء حق التكون لتلك الملكة فى نفس صاحبها . فاذا اتسع عمله التطبيقى الى مثل ما امتد اليه عمل مثل العمل الذي يقوم به كتاب ككتاب « الطبقات » فالتحصيل فيه يجب أن يمتد الى كل الشعر الذي قيل فى تلك العصور مجتمعة .

وابن سلام بحكم قلة ما كان واقعا من الشعر الجاهلى بين أيدي البصريين لم يكن فى حل من أن يضع نفسه هذا الموضع الذي ارتكن عليه فى اصدار الاحكام الحاسمة على مجموع الشعر الجاهلى والاسلامى

لان البصريين كانوا لا يقبلون ـــ بعد احتدام الخصومة بينهم وبين الكوفيين ـــ قبول مجموع ما كان بين ايدي هؤلاء مما هو متحدر اليهم عن مكتوب جاهلى معاصر لكثير من شعرائه . فهو ابتداء بالانكار لما لا ينكر ، وهذا يخل بحكم الناقد التاريخى ، ويبطل احكام رجل اطلق يده فى الماضى واقدار رجاله ، وازمانهـــم .

2 ـــ انه اتكاء على هذه النظرة التى قدم بها راح يتخذ لنفسه ، ولبعض من شاء أن يستأنس بهم فى نتائجه التى قدمها ، كهنوتية خاصة ، وقدرة على تمييز الشعر صحيحه وزائفه ، وضع نفسه بها موضـــع العارفين بالغيب ، الذين يرون الماضى حاضرا يشهدونه باعينهـــم ، ويديرونه فى عقولهم ، ويخرجون الى الحكم النهائى عليه ، وعلى رجاله ، ولا يبيحون بعد هذا لغيرهم أن يقول فيه الا ما قالوه ، أو يقبل فيه غير مـــا قبلـــوه .

ونحن حين ننظر الى التبرير الذي اتخذه لموقفه نجده مائعا لا يبت فيما انتحله لنفسه بالحق الذي اخذه عنـــوة . يقـــول :

« وللشعر صناعة وثقافة يعرفها اهل العلم كسائر اصناف العلم والصناعات ، منها ما تثقفه الاذن ومنها ما يثقفه اللسان .

من ذلك اللؤلؤ والياقوت ، لا يعرف بصفة ولا وزن دون المعاينة ممن يبصره ، ومن ذلك الجهبذة بالدينار والدرهم ، لا تعرف جودتهما بلون ولا مس ، ولا حس ولا صفة ، ويعرفه الناقد عند المعاينة فيعرف بهرجها وزائفها وستوقها ، ومفرغها . . » (ص 6 ـــ 7 القاهرة الاولى) .

وفى الطبعة التى أرجع اليها عدد ابن سلام النماذج من هذا القبيل لتكون عدته فى اقناع غيره ممن ارادهم على الاخذ بوجهة نظره ، حتـــى اضجر وامل . ثم جاءت نسخة الاستاذ محمود شاكر التى نشرها فـــى مطبعة المدنى فكان ما زيد فيها من هذه النماذج التوضيحية اكثر بحيث غدت شرحا يعتمد على التكرير لما ليس فى حاجة الى الشرح .

وما قاله ابن سلام فى ترشيح علمه بالشعر لا يفيده كثيرا فى وضع نفسه من الحسم الحاسم فى تاريخ الشعر هذا الموضع الذي اقتعــــده بوصفه « الكاهن الاوحد والاكبر » للقول فى تأريخ القديم اعتمادا علــى التــذوق الخــاص .

وانه هو نفسه ليقدم الرد على دعوته العريضة حين يورد لنــا هذا المثــــل :

« قال محمد قال خلاد بن يزيد الباهلى لخلف بن حيان ابى محــرز ، وكان خلاد حسن العلم بالشعر يرويه ويقوله :

بأي شىء ترد هذه الاشعار التى تــروى ؟

قال له : هل تعلم أنت منها ما انه مصنوع لا خير فيه ؟

قال : نـــعـــم .

قال : أفتعلــم فى الناس من هو أعلم منك بالشعر ؟

قال : نعـــم .

قال : فلا تنكر أن يعرفوا من ذلك ما لا تعرفه انــت » . (ص 7) .

دليل منطقى محض يؤدي الى القول : بأنه اذا كان خلف الاحمــر يعرف فى الشعر فوق ما قدر لخلاد فانه من الممكن أن يكون فى الوجود من يعلم من الشعر وعن الشعر اكثر مما كان خلف وابن سلام يعلمانه منه .

ولعل خلاد الراوية الشاعر الذواقة كان بحكم موقعه الذي يصفه ابن سلام نفسه يعرف عن الشعر فوق ما يعرفه خلف . ولكن مثل هذا السؤال يوجه الى الرجل الحيى الطيب القلب يحرجه أن يجيب عليه بغير الجواب الذي صدر عنــه .

ومن حفاظ الشعر من يجمع فى صدره أكثر مما عند دارسيــه ، والمتصدين لحرفة روايته ونقده ، وانه لأصح على الشعر حكما من كثير ممن يتخذون رواية الشعر والحكم عليه بابا للعمل والتكسب .

واذن فابن سلام لا يخرج من سوق هذه النماذج التى قدمها الى نتيجة يستطيع أن يستند عليها فى أخذ التاريخ والشعر ، واطلاق اليد فيهما ينفى ما شاء ويبقى ما شاء .

والواقع المشاهد فى كتاب الرجل انه قليل البضاعة منه . فنحن اذا جئنا الى ما ذكره من قلة شعر طرفة حتى جعله لا يزيد على العشر ، مع أن ديوان طرفة كان اذ ذاك فى أيدي الكوفيين ، وبقى لنا عنهم ، ندرك اين يقع علم الرجل بالشعر . وليس يفيده فى هذا أن يستنجد بالتعالم الشامل الذي أعطاه لنفسه ، والالتجاء الى التشكيك فى الماضى جملة وتفصيلا . وهناك غير طرفة . وكيف وقر فى نفسه صور شعر الشعراء وهو الذي لم يحفظ منه الا النزر اليسير باعترافه ؟

ولا يكاد انسان يشعر الشعور الصحيح بالمسؤولية التاريخية عن الماضى ، وعن عقول أهله وذممهم يجرؤ على قول مثل هذا الا ابن سلام :

قال ابن سلام :

« فلما راجعت العرب رواية الشعر ، وذكر ايامها ومآثرها استقل بعض العشائر شعر شعرائهم ، وما ذهب من ذكر وقائعهم . وكان قوم قد قلت وقائعهم واشعارهم ، وارادوا أن يلحقوا بمن له الوقائع والاشعار فقالوا على السن شعرائهم .

ثم كانت الرواة بعد فزادوا فى الاشعار ، وليس يشكل على اهل العلم زيادة ذلك ، ولا ما وضع المولدون ؟ وانما يعضل بهم أن يقول الرجل من أهل بادية من ولد الشعراء ، أو الرجل ليس من ولدهم فيشكل ذلك بعض الاشكال » . (ص 23) .

شجاعة هائلة لا يتحلى بها الا ابن سلام فى مواجهة الشعر على قلة بضاعته منه واخبار الماضى حول هذا الشعر ، ففيها اتهام لاجيال

برمتها بتزوير الشعر على الماضى ، وفيها رمى للعرب بالكذب ومساندة الكذب بالشاهد المصنوع . وليست حجته ودليله على كذب هذه الطبقات الاسلامية الا مجرد « علمه الكهنوتى » بالشعر علما لا يرتقى اليه سواه ، وان استأنس فى انتحال الصفة لنفسه بالاشارة العابرة الى « العلماء » .

ومن وجوه التضارب فى سياق هذا الحكم أن يذكر ابن سلام أن هذه العشائر التى استقلت شعرها الجاهلى ووقائعها فزادته فى الاسلام ، عندما راحوا يراجعون أشعارهم ، أن شعراءهم المسلمين كانوا يزيدون فى شعر شعرائهم الجاهليين .

فقد كان اذن لهذه العشائر شعراء فى جاهليتهم ، وكان لهم شعراء فى اسلامهم . وقد عرف أولئك وهؤلاء . فما منع أولئك الجاهليون الذين عرفوا بالشعر من قول الشعر فى الجاهلية حتى يحمل احفادهم على أن يقولوا عنهم فى الاسلام ؟ انه يقول : انه لم يكن لتلك العشائر فى الجاهلية ما يضارع ما كان عند غيرهم فانتحلوا لانفسهم وقائع قالوا فيها اشعارهم ونسبوها الى شعرائهم الماضين .

واذن فقد كان لشعرائهم الجاهليين فى غير الوقائع شعر ، وبه صاروا شعراء ، وقد يكون منه القليل فى الوقائع ، ولذا احتاج أحفادهم الى التزيد فيها ، ووضع اشعار نحلوها آباءهم تدور حول الوقائع التى لم يشترك فيها هؤلاء الآباء .

واذن فلقد كذب هؤلاء على التاريخ الجاهلى فأضافوا اليه ما ليس منه ، ورضى هذا التزوير قومهم ، ونقل عنهم من رواة الشعر من نقل هذه الاشعار وهذه الاخبار ، فهى مدسوسة على التاريخ . ولم يكتف ابن سلام بذلك ، بل اضاف الى هذه الزيادة الاولى زيادة ثانية تبرع بها الــرواة .

هذه الجراة فى رمى الاجيال جملة بالكذب لا تصادف هكذا تهمة محددة المعالم فى ذاتها بمثل ما صدرت عن ابن سلام . وقد قدم لذلك مثلا

اعتبره دليلا ، ونقله عن شعوبى معروف هو ابو عبيدة معمر بن المثنى وسنأتى الى معالجتـــــه .

وماذا كان ابن سلام يعرف عـــن التاريخ الجاهلى القريب مـــن الاسلام فضلا عن التاريخ الجاهلى السابق البعيد للاسلام ؟

لا شىء الا التافه النزر اليسير . ولذا فهو لا يلجأ الى وقائع محددة فى اثبات هذه التهمة التى رمى بها جماعات من العرب ، والقى أثار بها الدخان حول التاريخ الجاهلى جملة ، وهو شديد الاطمئنان الى أنه « يعلم » .

وقدر علمه بالتاريخ الجاهلى تبين عنه عباراته التى ساقها مقرونـــة ينفى ما نفاه من الشعر القديم فى كتابـــه .

وما هـــذه العشائر التى يتحدث عنهـــا ابن سلام ؟ أهى هيئـــات « دعائية » خاصة تتكلف النظر فى ماضى مجتمعها ومجتمع غيرها لتتخيـــر على ضوء النظر وسائل الرد على منافسيها ؟ أم هى نوادي التـــوم ومجالس سمرهم تحضرهم الحاجة الى الشعر فى هذه الواقعة أو تلك فيتكلف الوضع من تطوع له من شعراء الحاضر وتسوقه القبيلة علـــى لسان شعرائها الجاهليين وتتطوع بنشره ؟ والوضع هنا يكون للشعر وللوقائع جميعــــا .

وهل كانت ترسم للشاعر من شعرائهم فى الوضع حدود ما سيضعه أم كانت تترك لكفاية كل شاعر فى التخيل للماضى ؟ وهل لم تتعارض نتيجة لهذا العمل التطوعى المبنى على غير اساس تاريخى اشعار القبائل وابـــن هى النماذج للشعر وللتناقضات ؟

لا شىء من هذا نجده فى الباقى بين آثارنا . وذلك لا لان ابن سلام قد أزاله ، ولكن لانهلم يكن الا فى وقائع فردية صغيرة جدا قليلة الخطر جدا اذا هى قيست بالتاريخ ، بل انها لا تمس واقعة محددة ولا يوما من أيام العرب ثم انها ليست الا دعوى ممن ادعاها .

ونحن واجدوه فى مثل « الاغانى » وما نجده منه عند ابن سلام

يرجع فيه الى أبى عبيدة الشعوبى المعروف وسنأتى اليـــه .

وهذا الحديث الذي يثير الشبهة حول التاريخ الجاهلى من رجل قليل الحظ منه ، يضرب عن تلقيه ابتداء بحجة « كذبه » ، يتجاوز النظرة التى قدمت تفصيلها منقولة عن « العلماء المتقين » فى وجوب غض النظر عن الآثار الجاهلية ، احتقارا لها ، ونجاة بنفس المسلمين من أن يفتنوا بها ، ويعجبوا بها ، فيحققوا « للكفار ما رمى اليه الكفار من تخليد أنفسهم واضلال الناس بأعمالهم » تتجاوزها لان ابن سلام بلور لها تكئة منطقية خاصة ، واطلقها قاعدة عامة تشمل الشعر كله ، وتشمل التاريخ الجاهلى كلـــــه .

وابن سلام فى ارتجاله ــ واقولها عامدا عانيا ــ هذه التكئـــات يحدثنا عن « الوضع » حول « الوقائع » : فهل لم يجد موضوعا حـــول غيرها من موضوعات الشعر الجاهلى الكثيرة ؟ وأين هذا الشعر فى كتابه مما لا يدور حول الوقائع ؟ وقد أثار ابن سلام بهذه العبارات المبهمة حول الشعر الجاهلى سحابة من الشكوك استغلها المستشرقون فى زماننا هذا بمثل ما استغلتها الشعوبية فى عصر ابن سلام وبعده . فراحوا فـــى القديم وفى الحديث يضربون التاريخ العربى والشعر العربى كليهما .

ولم يكن ابن سلام شعوبيا ، والرجل لا ترتقى اليه الشبهة بهــذا ولكنه كان متدينا . غير أنه كان من الفريق الذي شخصه المسعودي فى « مروجه » يلقى الماضى العربى بالانكار ، وبما هو أشد من الانكار : بوضع دعائم ظنية يخالها الناظر للوهلة الاولى منطقـــا .

ولقاء « الشعوبية » القديمة « والشعوبية » الحديثة مع هـــؤلاء المؤرخين « المسلمين للحق » لقاء فى الهدف وان تخالف الحافزان . وهذا هو ما يترجم عنه ابن سلام ، ويبديه كتابه فى صراحة لا تكلفك الكثيــر من البحـــث والتعمـــق .

فقد ساق ابن سلام شاهده على صحة دعواه العريضة التى تقدمت

عن ابى عبيدة الاخباري الشعوبى المعروف بين القدماء جميعا بمقته للعرب ، وبكتاباته فى مثالبهم ، وبضربه الحق بالباطل فيما انهاه الى الناس من تاريخهم . يتفق فى هذا الحكم على ابى عبيدة : معمر بن المثنى كل من ترجموا له ، بل ومن نقلوا عنه .

وهذا هو وجه التناقض والشذوذ المتمثل فى النقل عن ابى عبيدة مع الاجماع على شعوبيته وتجريحه . اذ النقل عنه كثير ومستفيض بين هؤلاء الذين كانوا يعرفون عداوته للعرب .

وليس يعلل هذا التناقض الا انطواء طائفة من هؤلاء العلماء الدينيين الرواد على ظنهم ان امجاد الجاهليين كانت اصلا فى طغيانهم ، بل انها كانت السبب الذي جر عليهم غضب الله وسخطه فعاقبهم . وما علينا الا ان ننظر فى تفسير الطبري للآيات التى نزلت فى « عاد » ، ومنها قوله تعالى :

(اتبنون بكل ريع آية تعبثون وتتخذون مصانع لعلكم تخلدون واذا بطشتم بطشتم جبارين) .

وقد كانت هذه اسئلة استنكار وجهها اليهم هود فجاء ردهم عليها :

(قالوا سواء علينا او عظت أم لم تكن من الواعظين ان هذا الا خلق الاولين) . (سورة : الشعراء) .

فقد اتخذ بعض المفسرين هذه الآيات حجة ومبررا يعتمدون عليهما فى انكار ما بقى عن القدماء اثرا وخبرا . وقد ظل تخليد الانسان اثره بالبناء وبالتاريخ وسيلته لحمل معارفه الى اجياله المقبلة ليتتام عمل الانسان على مجرى الزمن . وهم لم يلحظوا التلازم بين سخط الله على القوم واتخاذهم اقامة « المعالم » الحضارية عند مشارف الطرق ومعترضاتها ، ومنقطعات البصر من الاودية وبناء التماثيل والملاعب لفتنة الناس بأنفسهم عن دينهم — والدين عمود انتظام الحياة وهو دائما الرقيب الكفيل باستقامتها وطهارتها — فظنوا ان كل بناء قديم كان سببا من اسباب

سخـــط اللـــه .

ولم يلحظوا كذلك التلازم فى الآية الكريمة بين اتخاذ هؤلاء الجبابرة القصور الضخمة ، والحصون المنيعة لتكون معتصمات لهم من مفاجآت المظلومين من رعاياهم بعد أن يطول عليهم وقع ظلم هؤلاء الجبارين . والشعوب كثيرا ما تخضع للارهاب ، وكثيرا ما يمتنع عليها الانتقاض والثورة على ظالميها ، وان هؤلاء ليأخذون على ثورتها الطريق بالبطـــش الفاجر بكل من خالوا انه قد يصبح يوما مصدر خطر أو تهديد لهم . وانهم ليعتصمون فى مقامهم ، ومنازلهم بالقصور العالية الجدران ، وفى تنقلاتهم بالحرس الحديد . يظنون أنهم بها سيخلدون ، لا يلقى أحدهم بالا الى أن الموت مهما تأخر لابد آت ، ولا أن عقاب الله وقوته هى القوة والمـــآل ان عجزت الشعوب عن الحركة والعمل .

ولقد مررنا تحت نير هذه السحابة المظلمة الظالمة قرابة العشرين عاما ، يخال الظالم نفسه باقيا أبدا ، ويمضى كل يوم الى دم جديد يسفكه والى نفوس عزيزة كريمة يهدرها ويذلها ، ويمرغها فى الاوحال — وهـــو لا ينقطع يوما عن « بطش الجبارين » ، ليمهد لنفسه طريق البقاء الذي خاله خلودا ، فوق أشلاء الضحايا ، وبين حشرجات من يحملهم العذاب الجهنمى الحمل البطىء الى موت غدا أملهم الحلو البعيد فى الحياة . ثم اتى أمر الله فذهب ، ثم دفن حيث ظن أعوانه له التكريم فأذاب جثمانه الخبث ، فلم يبق منه فى مدفنه أثـــر .

أليس هذا الواقع الاسود الذي جربناه هو الذي يضع أمامنا صـــورة لما نزلت فيه هذه الآيات الكريمة ؟ ان التاريخ الانسانى دورات تتكرر ، والرسائل السماوية نذر ووسائل اصلاح وتقويم لهذا الواقع البشع . والآيات تصوير لموجة عاتية طاغية تشبه الموجة التى رزحنا تحـــت كلكلها دهرا ، وفيها النذير والتوجيه للاصلاح الذي عز يومئذ تحقيقه بالنصيحة ، فبدله الله بالعقاب الصـــارم الزاجـــر .

ولتعد قراءة الآيات فستجد فى كل حرف قدمته مضداقا لدلالاتها .

(أتبنون بكل ريع آية تعبثون وتتخذون مصانع لعلكم تخلدون واذا بطشتم بطشتم جبارين) .

فليس بناء الحصون والقصور ، وابقاء المآثر ، وتخليد الذكر عن طريق العمل الصالح لحماية الجماعة ، وكفالة رخائها وسلامها ، بالعمل الذي ينكره الدين . وليس اسلام الحاضر ثمرات عمله وعمل الاجيال السالفة للمستقبل شيئا ينكره الدين ، لان الدين لا ينكر الاستمرار الحضاري المرقى للانسان ، ولا يكره النعمة الناجمة عن توفر أسباب العيش الرخى الآمن للناس . وانما يكره الدين هذه المآثر اذا اتخذها الظالم حصنا يؤمن بقاء الظلم . وليس الدين لاصلاح الآخرة فحسب ، ولكن لاصلاح الدنيا والاستمتاع النظيف بها ايضا ، يقول عمر : اعمل ليومك كأنك تعيش أبدا واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا .

لكن قدامى المفسرين للاسف لم يكونوا يعرفون التاريخ القديم ، فلم يعرفوا عن « عاد » التى نزلت فيها هذه الآيات شيئا الا انها بنت وعصت وطغت فحل بها عذاب الله . فكرهوا البناء كما كرهوا الطغيان ، واخذوهما مجتمعين سببا فى غضب الله . ثم غلوا فظنوا انه حتى النظر الى آثار هؤلاء الكفرة حامل للناظرين الى تحقيق الخلود الذي أراد اليه الكفرة بهذه الآثار . ثم امتدت النظرة حتى شملت تاريخهم كله ، على ما رأينا فى نص المسعودي الذي بين فيه منهجه فى كتابة التاريخ .

وقد كان ابن سلام فى كتابه واحدا من هؤلاء العلماء الذين أخذوا على عاتقهم تهديم القديم الجاهلى . وكان موضوعه الشعر فوقع الشعر تحت مطرقته .

وكان منهجه فى العمل أخطر ، لانه مضى فيه على أساس التقنين وابتداع القاعدة التى يطلقها ابتداء من مثل واحد أو مثلين . وليس الجزيء الصغير هو الذي يضع القاعدة الكلية الشاملة ، وان كان يصلح لان يكون

الشاذ الذي يثبت صحة كل ما خرج عليه .

وليت المثل الذي قدمه هنا كان وثيقا خاصة وانه قد اتخذه شاهدا يشهد على سواه . فلقد أخذ شاهده ، وأساس حكمه عن رجل شعوبي يعادي العرب بالحق وبالباطل . وهذا هو شاهده :

« انبأنا ابو خليفة انبأنا ابن سلام قال : اخبرني ابو عبيدة ان دؤاد بن متمم بن نويرة قدم البصرة فى بعض ما يقدم له البدوي فى الجلب والميرة ، فنزل النحيت ، فأتيته انا وابن نوح فسألناه عن شعر أبيه متمم ، وقمنا له بحاجته وكفيناه ضيعته ، فلما نفد شعر أبيه جعل يزيد فى الاشعار ويضعها لنا . واذا كلام دون كلام متمم ، واذا هو يحتذي على كلامه فيذكر المواضع التى ذكرها متمم ، والوقائع التى شهدها فلما توالى ذلك علمنا أنه يصنعه » . (طبقات الشعراء — ص 23 — 24) .

وقد كان أبو عبيدة ، لا شك ، عالما . والاتفاق بين الاخباريين منعقد على علمه . غير أن علمه لم يكن بالشعر . قال ابو حاتم : « وكان مع علمه اذا قرأ البيت لم يقم اعرابه ، وينشده مختلف العروض . وقال ابن قتيبة : كان الغريب اغلب عليه وأيام العرب وأخبارها » . (معجم الادباء لياقوت ج 7 ص 165 هندية) .

وقد اعتمد ابو عبيدة على احساسه الخاص فى القول بصناعة دؤاد الشعر الذي اشار اليه ، وهذا قدر علمه بالشعر . وهو بذلك صاحب حدس لا يطمأن اليه ، وفضلا عن أن الحدس فى مثل هذا المقام لا يصلح مرتكزا الى حكم ثابت . فابن سلام يعتمد فيه على شاهد لا يعتمد عليه . هذه واحدة .

والثانية — أن أبا عبيدة « كان شعوبيا يطعن فى الانساب . قال ابو العيناء : قال رجل لابى عبيدة : قد ذكرت الناس وطعنت فى انسابهم فبالله الا عرفتنى من ابوك ، وما أصله ؟ فقال : حدثنى أبى أن أباه كان يهوديا » . (المصدر نفسه ، والمكان نفسه) .

ومن الغريب أن يقول عنه الدارقطنى : « انه فى الحديث لا بأس به » . على حين يلحق بهذه العبارة او يلحقها ياقوت بقول الدارقطنى : « الا انه كان يتهم بشىء من راى الخوارج ويتهم بالاحداث » .

وجاء فى بغية الوعاة للسيوطى (ج 2 ص 265 تحقيق محمد ابى الفضل ابراهيم فى الهامشة) ان المحقق وجد على نسخة الاصل هامشة جاء فيها : « وكان لا يقبل احد من الحكام شهادته لهذه التهمة » .

ويقول ياقوت : ان ابا عبيدة لما مات « لم يحضر جنازته احد لانه لم يكن يسلم من لسانه احد » .

وكل هذه المآخذ على ابى عبيدة لم تمنع ابن سلام من اخذ هذا الحدس عن هذا الرجل . ولم تمنعه من ان يتخذ من هذه الواقعة الواحدة قاعدة عامة يبنى عليها حكما عاما على الشعر العربى بل ان ابن سلام قد تجاوز بالحكم الذي استخلصه منها اقصى مما اراد اليه ابو عبيدة . فقد قال ابن سلام « وكان قوم قلت وقائعهم واشعارهم ، وارادوا ان يلحقوا بمن له الوقائع والاشعار ، فقالوا على السن شعرائهم . . » ومعنى ذلك ان القبائل كانت تزيد فى وقائعها كما تزيد فى اشعارها .

على حين ان ابا عبيدة فيما قاله لم يذكر ان دؤادا قد خرج فى الشعر الذي ادعى عليه وضعه ونحله لابيه عن الوقائع التى شهدها ابوه . فيقول :

« واذا هو يحتذي على كلامه فيذكر المواضع التى ذكرها متمم والوقائع التى شهدها . . » فلم يتهم ابو عبيدة دؤادا بانه زاد الوقائع التى شهدها ابوه كما قال ابن سلام فى الحكم الذي ذهب الى تاييده بهذا الشاهد .

وتقديم ابن سلام الحكم العام الذي اراده على الشعر الجاهلى ، قبل الشاهد الذي اشعر انه استخلص منه هذا الحكم دليل على حرص الرجل على السبق الى عقل قارئه بحكم اختاره ثم يوهم من بعده انه

قدم الدليل أو الشاهد عليه من حدس أبى عبيدة . وقد رأيت فــرق ما بين ما تهدى اليه المقدمات وبين ما خرج به منها ابن سلام من نتائج ، وبنى عليها مــن أحكــام .

ثم اننا فى هذا الشاهد الذي استنجد به ابن سلام لا نجد « عشائر » تقوم من وراء دؤاد لتحمله على قول الشعر حتى تلحق به ما لم تلحقه بوقائعها القليلة ، وانما هى — على ما رسمه أبو عبيدة الشعوبى — حمية دؤاد فى قول الشعر لينهض بالجزاء لمن « قام له بحاجته وكفــاه ضيعتــه » .

فأين تقع القضية من الدليل ؟ وأين يقع الحكم من « حيثياته » ؟ وكيف تم اللقاء بين ابن سلام المتفقه فى العلم ، الصادق فى الدين ، وبين أبــى عبيدة الشعوبى الطاعن على العرب ، غير المقبول الشهادة عند احــد مــن الحكــام ؟

الجامع بين الشخصيتين المتنافرتين هو كراهة الرجل المتدين للجاهلية ، وكراهة الشعوبى للعرب فالوازع ليس واحدا ، والهدف واحد . ذلــك طاهر القلب يرى أنه يخدم دينه ، والآخر كدر الضمير يرى أنه يخدم هواه ولو هــدم دينــه .

والشعوبى الحديث هو امتداد الشعوبى القديم ، ولذا كان ابن سلام عند القوم هبة من الشيطان القى بها الى المستشرقين . لقد ظلوا يلتمسون ابن سلام قبل أن يجدوا كتابه التماس الآمل النهم للامل المحوم حتى خالوا الفجيعة فيه محققة ، ولما قذف به اليهم جنوا به فرحا . وليس الكتاب على ما ترى بشىء .

المقياس الثالث من مقاييس ابن سلام

ثم انظر فى عبارته : « فقالوا على السن شعرائهم ، ثم كانت الرواة بعد فزادوا فى الاشعــار .

وليس يشكل على أهل العلم زيادة ذلك ، ولا ما وضع المولدون ، وانما عضل بهم أن يقول الرجل من أهل بادية من ولد الشعراء ، أو الرجل ليس من ولدهم فيشكل ذلك بعض الاشكال » .

لكم أبعد ابن سلام فى الاعتماد على حاسته التذوقية فى الحكم علــى الشعر القديم بالصحة أو بالزيــف . وفى الحكم بالتالى على التاريخ . وما كان أكثر ثقته بنفسه وبقدرته على التذوق ، وصدقه فيه ، واتخاذه معيارا تاريخيا ، وما أفدح ذلك حين قال فى عبارته الماضية : « فيشكل بعض الاشكال » . فكل تردد عنده الى تبدد حتما .

غير أن هذا الشطط يمضى فى تناسق تام مع تصور رجل نصب نفسه كاهنا أكبر ينظر من هيكل آلهه الذي أطلق يده فى عبيده من الخلق التابعين ، الى الشعراء والى التاريخ نظرته الى ضيعة دانية يقسم فيها ويفتى بوحى بات باتر لا يملك معه غيره أن يرفع فى وجهه أصبعــا .

وهذا المسلك الذي سلكه واختاره يقدم لنا معياره الثالث لقياس صحة الشعر الجاهلى ، وصحة نسبته الى صاحبه .

وهو معيار تذوقــى محض ، فردي خاص ، لا يقبل صاحبـــه أن يشاركه فيه أحد ، وعلى الناس أن يحنوا له الهام اذا قال : ولنقبل هذا منه على ما شاءه وفرضه ، ولنلتزم له الطاعة فيه . لكن يبقى فى النفـــس شـــــىء :

شطط المقياس الذى اتخذه :

فهذا الحكم التاريخى على الشعر ، وعلى ما تعلق به من التاريخ يلتزم صاحبه فى استخلاصه مقياسا ، أو بالاحرى مستوى ثابتا من الجودة للشعر الذي يمضيه جاهليا ، اذا أراد ، مستوى يجب أن يتحقق أولا وآخرا للشعر ، اذا انحدر عنه الشعر أصبح غير جاهلى ، ولو كان محقــق النسبة الى جاهلــى .

وهو فرض يتنافى مع الطبيعة البشرية ، اذ أن الشاعر مثله فى القول مثل أي انسان يكتب أو يقول : قد تستوي له حاجته من التعبير وقد تتعذر ، والامر وقف على ما يلقى من نفسه ومن ظرفه عند القول ولم يكن الشعراء جميعا يستصفون القول ، ويلتمسون التمام فيجدرنه فى كل حين وحال . ولم يكن الشاعر يسقط من شعره التزاما ومنهجا كل قول قاله فقصر فيه حتى يوفر لشعره كله التساوي ، ويكفل له عدم الاختلاف . فالاستسلام لفكرة التقاء أشعار الشاعر الواحد كلها فى مستوى عال واحد انخداع بوهم ، أو انصياع لمطلب من الشعر خارج عن طاقة صاحبه . وطالب الاستواء فى هذه الحالة يفرض على الشعر وعلى التاريخ ما ليس من طبيعة الشعر ولا من طبيعة تاريخه .

بل لقد بالغ ابن سلام فى قياس الشعر بتحقيق هذا المطلب المتعذر فلم يقف به عند شعر شاعر ولكنه حمله متياسا تطبيقيا على الشعراء جميعا . كلهم يجب أن يوفر شعرهم هذا المستوى الجمالى العالى حتى يصبح عنده جاهليا ، والا رفضه ونفاه من حظيرة الشعر الجاهلى ، وليس لسواه بعد هذا أن يعترض عليه لانه هو الصراف الجهبذ الذي يقول لك خذ هذا الدرهم أو ارفضه .

الفصل الثاني

ـ معركة الكتب متصلة :

وابن سلام فى هذا لا يأبه لمصادر الشعر التاريخية التى تحقق نسبته الى صاحبه ، ولو كانت كتبا تتناقل . فالرجل صاحب اختيارات يفرضها على الشعر وتاريخه تحت شعار « الصحة والزيف » . الابن المريض ليس لابيه والابن السليم له . وانه ليصرخ فى ذلك بأعلى صوته لا يخفيه على أحد ، فيقول :

وفى الشعر مصنوع مفتعل ، موضوع كثير لا خير فيه ، ولا حجة فى عربية ، ولا أدب يستفاد ، ولا معنى يستخرج ، ولا مثل يضرب ، ولا مديح رائع ، ولا هجاء مقذع ، ولا فخر معجب ، ولا نسيب مستطرف .

وقد تداوله قوم من كتاب الى كتاب ، لم يأخذوه من أهل البادية ، ولم يعرضوه على العلمـــاء » . ثم يقـــول :

« وليس لاحد اذا أجمع أهل العلم والرواية الصحيحة على ابطال شىء منه أن يقبل من صحيفة ولا أن يروي عن صحفى » . (ابن سلام نسخة محمود شاكر الاخيرة ص 4) .

فصحة الشعر عنده لا تستقيم الا بأن يحقق الشعر هذه المطالب . والعلماء هم الذين يفتون بتحققها للشعر أو عدم تحققها له . واخذه لابد ان يأتى عن أهل البادية ثم يعرض على « العلماء » . وهؤلاء هم « أصحاب الرواية الصحيحة » . وهى عبارة يتدارى وراءها ابن سلام للتهرب من الحساب لان الرواية الصحيحة لا تمر عند أصحابه الا بعد أن يتحقق للشعر هذا التمام كلـــــه .

وأخطر ما فى حكمه ، واشد دلالة على الاستهانة بالاصول التاريخية قـــــولـــــه :

« وليس لاحد أن يقبل من صحيفة ولا أن يروي عن صحفى » . وقد يقال : انه قيد هذا النقل بالعبارة المعترضة ، لكن هذا لا يفيد ولا يزيد بعد أن قدم بما قدم به من شرائط لا يصح الشعر اذا هو لم يحققها عند هـــؤلاء « العلمـــاء » .

ابن سلام رجل خطير ، ومطلبه ــ على ما هو باد من عباراته ــ هو راس رواة الشعر الكوفيين الذين كانوا يرجعون الى الاصول الجاهلية التى وجدت تحت قصر المناذرة الابيض بالحيرة ، فهم الصحفيون الذين لا يبيح النقل عنهم الا تحت رقابة « العلماء البصريين » . فهؤلاء عنده هم القوام على الشعر ، وهم بقوامتهم هذه على الشعر قد أصبحوا بالتبعية قواما على

التاريخ ، اذ أن أهم ما فى صفحات التاريخ هو النص المعاصر واخطر صوره الشعر ، فهو الشاهد المباشر على الوقائع المتصلة به ، وابن سلام يطلق يده بالتصحيح والتزييف لهذا الشعر بحق يفرضه عليه استبدادا من استيفاء شرائط جمالية ، هو وجماعته هم أصحاب البت فيها .

ومن أغرب القياسات التاريخية قولـــه (ص 11) :

« فلو كان الشعر مثل ما وضع لابن اسحق ، ومثل ما روى الصحفيون ما كانت اليه حاجة ، ولا فيه دليل على علـــم » .

وهو القائل : (ص 25) : « وقد كان عند النعمان بن المنذر منـــه (الشعر) ديوان فيه أشعار الفحول وما مدح هو وأهل بيته به . صار ذلك الى بنى مروان ، أو ما صار منـــه » .

وهذه هى الصحفالتى ينهى ابن سلام عن الاخذ عنها ، وعـــن الاخذ عن « الصحفيين » الآخذين عنها ، ولو كانوا علماء أهل الكوفة جميعـــــا .

وهل فى الارض جراة على التاريخ بقدر الجراة التى تدفع صاحبهـــا الى مثل هذا القـــول :

« فلو كان الشعر مثل ما وضع لابن اسحق ، ومثل ما روى الصحفيون ما كانت اليه حاجة ولا فيه دليل على علـــم » .

من قال : ان الصحة التاريخية للنص مرتبطة بما يحمل من علم ، وخاصة اذا كان هذا العلم من النوع الذي يفرضه ابن سلام علـــى الشعــــــر ؟

وابن سلام لم يكفه ما استولى عليه عنوة من حق اطلاق اليد فى الشعر اعتمادا على مقاييسه التذوقية والتحكمية فمضى الى الروايـــة — وهى العمود الاساسى الاول فى بناء تاريخ حقيقى للشعر — مضى الى الرواية يثير حولها الغبار . ومتكؤه ، وموئله فى هذه أيضا صاحبه « ابو

عبيدة معمر بن المثنى » الشعوبى البصري بلديه ومواطنه . فينقل عنه ، وقد رأينا من قبل من هو ابو عبيدة :

« وكان أول من جمع أشعار العرب ، وساق احاديثها حماد الراوية . وكان غير موثوق به : كان ينحل شعر الرجل غيره ، ويزيد فى الاشعار كما أخبرنى ابو عبيدة عن يونس قال :

قدم حماد البصرة على بلال بن ابى بردة فقال بلال : ما اطرفتنى شيئا ؟ فعاد اليه فأنشده القصيدة التى فى شعر الحطيئة مديح أبى موسى . فقال : ويحك ، يمدح الحطيئة ابا موسى ولا اعلم به ، وانا اروي للحطيئة ؟ ولكن دعها تذهب فى الناس .

انبأنا ابن سلام قال : سمعت يونس يقول : العجب لمن يأخذ عن حماد ، كان يكذب ويلحن ويكسر » . (ص 24) طبعة القاهرة الاولى .

وقد أطالت النسخة التى اعتمدها محمود شاكر أصلا الخبر بمثل لا يزيد فى دلالته الخاصة شيئا عن السابق ففيها أن حمادا نسب الى طرفة قصيدة من شعر أعشى همدان . فهو مثل يكرر معنى ، على طريقة تلك النسخة فى المط .

والخبر — بعد أن عشنا فى الجو المؤنس بما يثير التهمة حول ما يرويه البصريون فى خصومتهم لرواة الكوفة وعلى راسهم حماد : راويتهم الاكبر — يقع موقع الشبهة خاصة وانه ينحدر الى ابن سلام عن أبى عبيدة . وفيه من التضارب والتعارض ما يزيد فى حجة الرافض لـه .

« حماد يكذب ويلحن ويكسر » . وحماد راوية يطلب اليه بلال بن ابى بردة ان يطرفه بجديد من الشعر . وحماد الراوية يعرف من غير شك ان بلالا يروي للحطيئة ، ثم لا يختار الكذب على بلال الا فى شعر ينسبه الى الحطيئة الذي يعرف أن بلالا راويته . فهل عدم الكذاب الفطنة الى هذا الحد ؟ وهل لم يكن للكذب على بلال باب الا فيما يعرفه ويكشفه ؟

هذه واحدة . والثانية : كان حماد يلحن ويكسر فهو لا يقيم العبارة نحوا ، ولا يصحح الشعر وزنا ، ثم انه يأتى الى بلال الراوية الشاعر ليسمعه شعرا لرجل يعرف انه راويته فهل لم يقع أمام بلال فى لحن فى القصيدة التى كانت لشاعر يتذوق بلال شعره ويرويه ويصححه نحوا وميزانا ؟ وما كان مقام حماد يومئذ بين يديه ، وما كان قدر علمه عنده ، والم يفكر فى تصحيح القصيدة له حتى تذهب فى الناس صحيحة ما دام بلال قد وافقه على تزييفها ؟

وبلال بعد هذا الم يصبح شريكا فى الكذب على ابى موسى وعلى الحطيئة مع حماد ؟ أبهذه الخفة على الضمير يمضى الرجل الى تجريح خصمه ، ولو داس فى طريقه رجلا آخر ؟

ما من شك فى انحمادا كان يروي شعرا عن مكتوب . وهو فى روايته يلتزم الامانة فى تقديم ما قراه ، فهو لا يحمل نفسه على تقويم انكسار الوزن اذا كان مكسورا فى أصله فى الصحيفة التى اخذ حماد الشعر عنها .

ومن ابتلى قراءة الشعر فى المخطوطات يدرك قدر ما يلقى من هذه النماذج . وهو هنا موزع بين اختيارين : فاما أن يقوم ميزان الشعر العروضى على هدي خبرته ، وهو حينئذ يبدل فى شعر الشاعر ، ويخرج فى هذا التبديل عن حدود الامانة لصاحب الشعر ، واما أن يبقيه منكسرا ليحمل الى الناس صورة أمينة لصاحبها ، وهو هنا وفى لحق التاريخ عليه .

وهذا الخبر الذي سبق هنا تحاملا على حماد يكشف عن مسلك غائم للبصريين بازاء الشعر الذي كانوا يروونه . فهم اما أن يصححوه على ضوء معارفهم العروضية والنحوية ، واما أن يرفضوه باعتبارهم لم يصححوه لانه لم يستوف الشرائط الكمالية وان صح تاريخا .

كان البصريون أصحاب مختارات :

لم يكن البصريون رواة شعر ولكنهم كانوا أصحاب « مختارات »

شعرية تصلح لبناء معارف ناشئتهم فى العربية . ولم يكونوا مؤرخى شعر ، وان تواروا فى فقرهم الشعري وراء تزييف ما عند الكوفيين .

ومن القضايا التى تعلق بها المستشرقون وتشبثوا ، فى محاولتهم الفاشلة تزييف الشعر الجاهلى ما جاء فى ابن سلام من قوله نقلا عن أبى عمـــرو بـــن العـــلاء :

« ما لسان حمير واقاصى اليمن بلساننا ، ولا عربيتهم بعربيتنا » .

وسأعرض لهذا النص بالمعالجة فى جانب يأتى من الكتاب تتناول دلالاته الدقيقة . ولكننى اكتفى هنا بأن انبه الى ان ابا عمرو بن العلاء قالـــه وهـــو يثبت لشعـــراء اليمن شعـــرا مصوغـــا فى اللهجـــــة العدنانية وكانت لهجة الشعر لكل عربى اراد ان يقول شعرا . ولو أن ابا عمرو اراد به الى نفـــى الشعر عن اليمنيين ممن تتراوى اشعارهم فى اللهجة الشمالية لنبه على ما اراده من ذلك ، وهو الرجل الذي ينسب اليه من جمع دواوين شعر العرب القدر الذي نوهوا به ، والا كانـــت عثرة منه لاتقال ، بوصفه راوية للشعر ومؤرخا لـــه .

والامـــر الثانـــى : هـــو أن القـــراءة الاجتهاديـــــة الاستشراقية للنقوش اليمنية التى وجدت الى اليوم ليست تصويرا منطوقا حاسما يقيد به القدامى ويصور به نطقهم للهجتهم الجنوبية .

والامر الثالث : أن جميع ما كشف من النقوش اليمنية لم يعثر فيه على نص ادبى واحد على كثرة هذه النقوش مما يشعر بأن شعراء اليمن لم يكونوا يكتبون الشعر فى لهجتهم اليمنية ، هذا الا اذا شاءوا القول بأن اهل اليمن لم يكن فيهم شعر قط . وهو ما ينفيه الواقع النفسى للعربى يمنيا أو عدنانيا ، وما يجلوه بالدليل العلمى والخبري ما انحدر الينا مـــن شعرهم وكله فى اللهجة العدنانيـــة .

وابن سلام لم يسق هذه العبارة المنسوبة الى ابى عمرو لينفى بها

قول الشعراء اليمنيين الشعر المنسوب اليهم ، ففى كتابه الشعراء منهم ، ومعهم الاشارات الى أشعارهم . انما ساقه استئناسا به فى محاولاته نفى الشعر الشديد القدم المنسوب الى عـــاد وثمود . وكان استئناســـــا عائرا فان قدم عاد وثمود كان قدما لا يوزن بمثل هذه المقاييس التـــى اتخذها . فما وجه العلاقة بين لغة عاد التى قالت بها شعرها ولغة اليمن التى لم تقل فيها شعرها بدليل مما يقدمه هومن شعر اليمنيين فى اللهجة الشماليـــــة ؟

ولعل سائلا يسأله : اذا كان اليمنيون الشعراء قد قدموا أشعارهم باللهجة العربية الشمالية ، كما تورد انت ، وتركوا لهجتهم الخاصة الدارجة، فهل من المستحيل أن تكون ثمود قد قالت هى الاخرى أشعارها بلهجة الشعر الدائمة ، وتركت لهجتها الخاصة بها كما تركها اليمنيون ؟

وهو سؤال جدلى محض الا أنه يراد به الى اثبات تعثر ابن ســـــلام فى طـــرق استدلالـــــه .

وابن سلام هو الذي ينقل هذه الرواية عن محمد بن على :

« أخبرنى مسمع بن عبد الملك أنه سمع محمد بن على يقول ــ قال ابو عبد الله بن سلام : لا أدري أرفعه أم لا ، وأظنه قد رفعه ــ أول من تكلم بالعربية ونسى لسان أبيه ، اسماعيل بن ابراهيم صلوات اللـــــه عليهمـــــــا » . (ص 9) .

ثم يقول معقبا على الخبـــر : (ص 10)

« ولكن العربية التى عنى محمد بن على ، هو اللسان الذى نزل بـــه القرآن وما تكملت به العرب على عهد النبى صلى الله عليه وسلم » .

صحيح أن ثمودا كانت قبل عهد اسماعيل وابراهيم ، ولكن عربية اسماعيل كانت عربية جرهم ، وجرهم يمنية قحطانية . فهل كانت لغـــة جرهم اليمنية القديمة هى العربية التى بقيت للقرآن ، وكتبت فيها الاشعار

وبهذا يكون اليمنيون الشعراء قد لزموا فى تعبيرهم الشعري لغتهم القديمة التى اتصلت حية تتطور الى الاسلام فى كنف العدنانيين أبناء اسماعيل ؟

هذه النتائج التى تترتب على الخبر الذي يرويه ابن سلام عن محمد بن على لم يفكر فيها ابن سـلام .

ولو انه ساق حكم أبى عمرو بن العلاء تدليلا على أن لغة اليمنيين تباين لغة العدنانيين ، وبالتالى على أن ما نسب الى الشعراء القدماء من اليمن جاء فى غير لغتهم فهو لهذا غير صادق النسبة اليهم فانه قد ناقض نفسه لما روى لشعراء من أهل اليمن فى كتابه أشعارا باللهجة العدنانية ، ثم عاد فناقض نفسه حينما تطوع فنشر حديث محمد بن على عن اللغة العدنانية التى نزل فيها القرآن وكونها كانت لغة اسماعيل التى تلقفها عن جرهم ، كما رأينا فى الاستدلال السابق .

الفصل الثالث

ـ ابن سلام يستند على علة واهية :

وابن سلام يبطل الشعر الذي وجده منسوبا الى عاد وثمود احتجاجا بالآيات القرآنية التى أوردها فى ذهاب عاد وثمود بعقاب الله . وهو يذهب فى تفسيره هذه الآيات الكريمة تفسيرا يخالفه فيه كثير من أئمة المفسرين . فهولاء يقولون بأن الفناء كان فناء الدولة والسلطان ، وليس فناء الجنس بتمامه . وقد ذكر المؤرخون والمفسرون والنسابون فى هذه المناسبة ثقيفا فمنهم من رد نسبها الى ثمـود .

وقد كان فى الجيش الرومانى كتيبة عربية تدعى بالكتيبة الثمودية . فالدولة قد بادت ، وديارها قد خربت ، ولكن الناجين من بينها قد امتد بهم الوجود حتى كان منهم الى عهد قريب من الاسلام حشود تخرج كتيبة من

كتائب الجيش الرومانـــى .

وأكثر من هذا وأبعد فى الدلالة على صحة معارف المفسريـــن القائلين ببياد الدولة ، وليس الجنس والخبر ، ان ديار ثمود الباقية فى الجزيرة ، وتعرف باسم مدائن صالح ، تنتشر على جدران كهوفهـــا الجبلية ، وعلى ما تناثر من آثارها فى الرقعة الكبيرة من الارض التـــى كانت تعمرها ، تنتشر النقوش والكتابات التى تحمل الى الاعقاب أخبار حضارتها . وقد خف فيلبى فى رحلة انفقت عليها الحكومة السعودية الى تلك الارض ، وحمل معه كثيرا من صور النقوش التى تركها أهل تلك الدولة البائـــــدة .

واذا كان هذا يقع بعد مرور أربعة عشر قرنا على ظهور الاسلام ، فما بال ما كان متاحا لقوم من العلماء اتصلوا بآثار ثمود قبل ذلك بدهـــر فعرفوا ما لا نستطيع نحن الآن أن نعرفه ، وحملوا الى الناس من أخبـــار القديم ما أنهـــوه الينـــا .

فليس استدلال ابن سلام بالآيات على ذهاب كل اثر وكل خبـــر لعـــاد وثمـــود استدلالا متفقـــا عليه ، ولا استدلالا يقوم للواقـــع الباقى من أخبار ثمود وآثارهـــا .

ورب معترض بأن كل ما كشف فى الجزيرة العربية حتى اليوم من النقوش ليس بينه نص أدبى واحد ـــ وهذا صحيح . ولكن من قال : ان النقوش على الصخور وفوق الحجارة فى الشعوب القديمة كانت تسجـــل آداب القوم . انما كانت هذه الآداب تكتب على أدوات الكتابة الخفيفة التـــى تتسع للمطولات ، ويسهل حملها ، ويتيسر ايداعها بالمكتبات فى المعابد خاصة ليرجع اليها المصطفون لتعلمها . وقد كشفت بالعراق على ما هـــو معروف مكتبة الملك اشور بانى بعل فوق اللبن المطبوخ ، ومن بينهـــا « جيلجاميش » . لكن هذا المسلك كان ماضيا فى حدود ضيقة . واغلب ما كشف من الكتابات المطولة القديمة فى مصر وفى الاردن كان مسجلا فوق

اوراق البردي القابلة للفناء . ولولا عناية التاريخ بنفسه ما كشفت من هذا القبيل « لفائف البحر الميت » المشهورة وهى من الجلد . ولما كشفت « قنوتيات مصر » على لفائف البردي . والكتابة على اللبن قبل أن يطبخ أيسر من الكتابة على الصخور التى بقيت .

وحديث صولون عن مكتبة معبد « صالحجر » يشير الى انها كانت على أوراق البردي ، و « قصة سنوحى » المصرية وجدت على لفائف بردية فى تابوت ميت محنط .

والمكتبة العراقية التى ذكرها ابن النديم ، وأحرقها الاسكندر كانت مكتوبة فوق لحاء نوع من الشجر يدعى « التوز » .

وهذه كلها بادت الا ما حفظت الصدفة . ومن الغريب اننا لا نكاد نقرأ خبرا فى كتبنا عن كتابة قديمة وجدت فى قبر مع ملك أو غيره حتى نمر به ساخرين مكذبين كأن القدر لم يكل أمر وقوع مثل هذه اللقى الا الى اهل عصرنا ، وكأن اهل العصر الحاضر هم الذين صنعوا هذه النقوش قبل أن يكشفوها . وهو عرض من أعراض التخاذل النفسى الناشىء عن فقد الثقة بالنفس ،قد رسخته أوروبا فى نفوس الضعفاء من بيننا ، ومن الدخلاء علينا .

الم يكن فى باب الاحتمالات متسع ينفذ منه الى القول بأن هذا الشعر ترجمة لشعر ثمودى قديم ، تنوقلت معانيه عبر الحقب المتعاقبة حتى انتهى الينا فى صياغته الاخيرة ؟ اى فى صيغته العربية . أن من الشعر المصرى القديم ما يرجع تاريخه الى الوف السنين ، ونحن نترجمه اليوم شعرا سينقل الى أجيال مقبلة قد تأتى بعد الوف أخرى من السنين ؟

لا غرابة اذن فى أن تكون الاجيال السابقة للاسلام قد عثرت على ما لم نعثر عليه اليوم ، وحملت خبره الى من رواه عنها حتى يبلغ ابن سلام . وانصراف ذهن ابن سلام الى نقل الرواية الشفوية دون غيرها انصراف حبيس على النظر من زاوية واحدة .

وهو نقص كان يجب أن يزجره عنه ما عرفه من خبر وجود مكتبة المناذرة الحيرية ، وبها أشعار القدامى وغيرها . لكن الرجل كان يريـــد أن يعفى على ما ترتب من أثر كشف هذه المكتبة فى سعة علم الكوفيين بالقديم . وهو الذي أرى أن كتابه « طبقات الشعراء » كان أداة كتبت خاصة فى حرب البصريين للكوفيين . وانه يمثل بما رأينا من تهافتاته أداة سفسطائية جدلية لا ترمى الا الى تحقيق الفوز فى الخصومة بغض النظر عن اثر هذا المنهج التخريبى للشعر وللتاريـــخ .

تقليـــص ابن سلام خبر مكتبة المنادرة :

وقد رأينا من قبل كيف مر ابن سلام بخبر كشف مكتبة المناذرة فـــى الحيرة فقلصه وضمره حتى افتقده نصف دلالاته ، ولم يعقب عليه بما كان رجل يكتب فى تاريخ الشعر جديرا بأن يعقب عليـــه .

ونحن حين نقرأ هذا الخبر نفسه عند غير ابن سلام نرى فى وضوح أن ابن سلام قد عمد اليه فقص منه ما كان أهلا للتقديم أمانة للتاريخ .

وها هى الصورة التى قدمها ابن جنى فى كتابه « الخصائص لهـــذا الخبـــر ، يقـــول :

« واخبرنا السليل بن أحمد بن عيسى الشيخ قال : حدثنا ابو عبد الله محمد بن العباس اليزيدي قال : حدثنا الخليل بن اسد النوشجانى قال : حدثنى محمد بن يزيد بن ربان قال : اخبرنى رجل عن حماد الراوية قال : أمر النعمان فنسخت له أشعار العرب فى الطنوج ــ قال : وهى الكراريس ــ ثم دفنها فى قصره الابيض . فلما كان المختار بن أبى عبيد قيل له : ان تحت القصر كنـــزا . فاحتفره فاستخرج تلك الاشعار فمن ثم أهـــل الكوفة أعلم بالشعر من أهل البصـــرة » .

ثم يعقب ابن جنـــى على الخبر بقولـــه :

« وهذا ونحوه مما يدلك على تنقل الاحوال بهذه اللغة ، واعتراض

الاحداث عليها ، وكثرة تغولها وتغيرها » . (ابن جنى : الخصائص — ج 1 ص 387) .

ابن جنى ساق الخبر المشهور تفصيلا ، فقال : ان الاشعار كتبت فى الكراريس ، والكراريس أوراق صنعت مما كان الورق يصنع منه يومئذ ، وقال : ان النعمان دفنها فى قصره الابيض ، وان عملية الحصول تمت بعد أن نما الى علم المختار بن أبى عبيد خبر الكنز المدفون . وعقب على ذلك بأنه من أثر هذا الكشف كان الكوفيون — ورثة الحيرة — أعلم بالشعر من البصريين . وزاد على ذلك أن اتخذ من هذا الحدث مقدمة لنتيجة أفادها مما يعرض لهذه الاشعار ، وهى عنده الحفيظ المهيمن على اللغة من عنت الدهر ، لو أنها لم تكن كشفت فابتلعها البلاء ، وضاعت بضياعها على تاريخ اللغة والادب النتائج التى تترتب على مثل هذه الكشوف . ثم يكون تعقيبه على الخبر وفيه ما يوحى بأن مثل هذا الحدث قد تكرر فى التاريخ العربى وضاع بذهاب مثل هذه المكتبة الكثير من قديم « العربية » ونحوها ، وشعرها حين يقول :

« وهذا ونحوه مما يدلك على تنقل الاحوال بهذه اللغة ، واعتراض الاحداث عليها ، وكثرة تغولها وتغيرها » .

وابن جنى أشد اهتماما باللغة منه بالشعر ، ومع ذلك فقد كان ضياع الشعر عنده ، أو العثور عليه فى هذا الحدث عملا لا يترك أثره فى غنى الشعر أو فقره وحده ولكن فى اللغة أيضا .

هذا وابن سلام ناقد الشعر ومؤرخه يمر بالحدث سادرا لا يريد أن يقلب الصورة كما قلبها ابن جنى ليخرج منها الى تصوير قدر ما ضاع من هذا الشعر بفعل مثل هذا الحدث الذي لا يشك فى أنه تكرر على مدى الدهر ، بل انه لم يبين قدر ما أفاد الناس من وقوعه . وقد أغفل ابن سلام فى سوقه الخبر القضية المسلم بها من كون « علم الكوفيين بالشعر أكثر من علم البصريين به » . والانكى منه أنه راح يحث على رفض أخذ

الشعر من ايدي هؤلاء الكوفيين الذين دعاهم بالصحفيين ، ضاربا صفحا عن القيمة التاريخية الفذة لهذا الكشف فى معرفة الشعر العربى وتاريخه متخذا للرفض المسبق قناعا من التسلح بذوق العليم الذي لا علم لغيره بما يعلمـــــه .

الفصل الرابع

ــ الاستسلام بعد العنـاد

ــ الرواية هى المعتمد السيـد :

ثم يأتى الاستسلام من ابـن سلام خاتمة هذا العناد حين يقـول : (ص 24 ــ نسخة شاكر) :

« وقد اختلف الناس والرواة فيهم (أي فى الشعراء) فنظر قوم من أهل العلم بالشعر والنفاذ فى كلام العرب والعلم بالعربية ، اذا اختلفت الرواة فقالوا بآرائهم ، وقالت العشائر بأهوائها ، ولا يقنع الناس مع ذلك الا الرواية عمـن تقـدم » .

واذن فالرواية هى القاعدة الراسخة الباقية التى تتزلزل الى جانبها كل هذه الاحكام الفرضية والتذوقية . فهـى موئل المختلفين ومردهم ومقطع الفصل فيما بين دعاواهم عندما تضطرب الاهواء ، وتتنازع العشائر .

وليس أصدق فى الروايات الحاملة للشعر الجاهلى عبر التاريخ من الكتاب الجاهلى المعاصر أو القريب الزمن من الشعر الذي حمله . وهذه صفة ما وقع للكوفيين الذين كان ابن سلام يندب نفسه عن أهل مدينته فى محاولة الفض منهم ، بل هدم ما كان عندهم . ويا ما اكثر ما اضاع من هذه
فى محاولة الفض ، بل هدم ما كان عندهم . ويـا ما أكثر ما أضاع تاريخ الشعر العربى واللغة العربية وتاريخ العرب بضياع ما ضاع من هذه الاصول فى أحداث نظائر تكررت فى التاريخ العربى الطويـل .

وابن سلام كان يعرف من غير شك هذا الذي كان يعرفه ابن جنى ونبه عليه لكنه كان يمثل طرفا من اطراف الخصومة ، وكان كتابه يمثل سلاحا من اسلحتها ، ولم يكن التنازع بين البصرة مدينته وبين الكوفة على اقل من بلوغ مكانة الصدارة فى العلم ، فكتابه مظهر من مظاهر خطة العمل فى مواجهة تفوق الكوفيين فى رواية الشعر الجاهلى ، واسلوبه فيه اسلوب من يتلمس الطريق الى النصر لا عن طريق مواجهة الحقائق ، ولكن عن طريق المغالطة فيها ، ولا يعمد الى النظر فى تحقيق تاريخ الشعر ولكنه يلجأ الى التداري وراء انتحال صفة القادر الذي لا ترتقى الى مستوى قدراته قدرة فى ادراك كنه الشعر .

وهو ، فى موقفه هذا ، يضع نفسه موضع التاجر القليل البضاعة ينافس تاجرا آخر كثيرها فلا يكاد يجد القدرة على القيام بما عنده الا برمى بضاعة منافسه بالفساد ، وحجته فى هذا انه هو وحده القادر على ان يقول ويفتى للراغبين فيها بما شاء ، وما عليهم الا ان يقبلوا .

ولعل ابن سلام كان يكون اثقل ضميرا بهذا الاسلوب الذي اتخذه فى محاربته رواة الشعر الكوفيين لولا انه كان ينظر الى قضية الشعر من زاويتين لا ينظر منهما المؤرخ :

الاولى — انه كان يرى ان الشعر لا يجدر بالحمل من جيل الى جيل الا اذا استوفى الشرائط الفنية التى بينها . وهذا الشعر الذي كان الكوفيون يروونه لا يحقق كله هذه الشرائط . وطبيعى أن يقع التفاوت فى شعر الشاعر الواحد فضلا عن ان يقع بين الشعراء . لكن اذا صار المطلب هو تاريخ الشعر لم تكن نظرة « الاختيار » هذه ، واستبقاء الجيد واسقاط « الغثاء » صائبة ، وانما تكون جورا على التاريخ . ابن سلام كان يريد الشعر الجيد الذي يثبت حفظه وترديده ووعيه فى النفس قوالب عالية تنضح بأثرها على نتاج الناشىء ، وتكون هاديه فى تكوين اسلوبه وتعبيره . وهى مهمة أستاذ ومرب وليست مهمة مؤرخ .

والثانية — أن ابن سلام كان من فريق الفقهاء الذين لا يرون للتاريخ الجاهلى حرمة تحملهم على التضحية بما كانوا يرمون اليه من وراء تلقين هذا الشعـر للناشئـة .

والواضح كل الوضوح من حديث ابن سلام فى كتابه عن الشعـر انه قليل البضاعة من التاريخ ، وهو وضع يتناسب مع استساغته — عندما ينكر شعرا قديما — التعلق بالقول : فمن أدى الينا هذا الشعر ؟ يقول هذا وهو يشهد بنفسه كشف مكتبة المناذرة بعد أن زال ملكهم ، ومضى عهدهم ، تؤدي الشعر كتبهم . فمثل هذه الكتب كان ممكنا أن تظل تحت الارض الوفا أخرى من السنين ، حتى اذا هى كشفت ادت الى الاجيال البعيدة أضعاف ما يحمل الرواة . لكن الحدث الكبير لم يخرج به الى هذه النتيجة التى شهدها بل خرج به الى تناسيه وانكار ما حمل اليـه .

هذا هو كتاب ابن سـلام .

هذا هو الكتاب الذي اتكأ عليه المستشرقون ، واتخذوه أداة للتشكيك فى الشعر العربى القديم ، والكتاب لم يكتب لتقديم وجهة نظر علمية مجردة، وانما كتب ليكون أداة فى الصراع المرغى بين مدينتين تحاول كل منهما أن تسود ما عندها وحده ، وأن تضعف ما عند الاخرى مما ينتهى اليه تفوقها فى ميدان منافستهما .

وقد رأينا من مجرى الفحص العلمى الماضى لنظرات ابن سلام قدرما بينها من تضارب ، ومدى ما فيها من اسراف على النفس وعلى الخصم جميعا . وكلها خلات تقفنا بازاء الرجل موقف الحذر والتوقع لخطئه وزلله واستسلامه لحماسته فى خصومة تركت بالفعل آثارها وانعكاساتها على تاريخ الشعر العربى ، بل على التاريخ العربى نفسه كـذلـك .

الباب الثالث

الفصل الاول

ـ بعض آثار هذه الخصومـة :

والواقع الملموس ان هذه الخصومة كانت افدح آثارا واوسع مدى مما تلاحظ به أول الامر . وقد تطاير رشاشها فلم يكد يترك عالما أو محدثا أو مؤرخا الا ناله منه ما انعكس فى ترجمته الباقية لنا تشويها ظالمـا لا يمضيه أو يقبله الاخذ المستفيض عن هذا العالم أو ذاك .

فخصوم حماد قد قالوا فيه واسرفوا . وانما اوقعه هذا الموقـع انه كان اكبر رواة الشعر الكوفيين . وابن الكلبى قد قيل فيه ما قالـه خصومه ، ممن كانوا يريدون ان يمضوا الحكم الدينى على التاريخ ، ولكن نصف ما يجىء فى كتب التاريخ منقول عنـه .

وابن اسحق صاحب « المغازي واليسير » وقع كذلك تحت مطرقة هذه الخصومة حتى لقد قال فيه خصومه شرا مما قيل فى هذين . ولا يكاد يسلم من هذه التفاهات أمام ولا محدث ولا مؤرخ . وهذا يعود بنا الـى الحديث عن ضعف التكئة التى اقام عليها ابن سلام نفيه للشعر المنسوب الى عاد وثمود .

ابن اسحق لم ينج ، مع ما كان معروفا به من العلم والوثاقة مـن وخز ابن سلام حينما وصل به النظر الى الشعر الذى رواه ابن اسحـق فى كتابه ، وسترى فيما يلى انه كان ينقله عن رواة الشعر بالكوفة . فقال عنه ابن سلام مخرجا من قضيته مقياسا عاما كمادته :

« وكان ممن أفسد الشعر وهجنه وحمل كل غثاء منه محمد بن اسحق بن يسار — مولى آل مخرمة بن عبد المطلب بن عبد مناف — وكان من علماء الناس بالسير . قال الزهري : لا يزال فى الناس علم ما بقى مولى آل مخرمة . وكان اكثر علمه بالمغازي والسير وغير ذلك ، فقبل الناس عنه الاشعار . وكان يعتذر عنها ويقول : لا علم لى بالشعر ، اتينا به فأحمله ولم يكن ذلك له عذرا ، فكتب فى السير اشعار الرجال الذين لم يقولوا شعرا قط ، واشعار النساء فضلا عن الرجا ل. ثم جاوز ذلك الى عاد وثمود ، فكتب لهم اشعارا كثيرة . وليس بشعر انما هو كلام مؤلف معقود بقواف . افلا يرجع الى نفسه فيقول : من حمل هذا الشعر ، ومن اداه منذ آلاف من السنين ،والله تبارك وتعالى يقول :

(فقطع دابر القوم الذين ظلموا) اى لا بقية لهم . وقال ايضا : (وانه اهلك عادا الاولى وثمود فما ابقى) وقال فى عاد : (فهل ترى لهم من باقية) . وقال : (وقرونا بين ذلك كثيرا) . وقال : (الم يأتكم نبأ الذين من قبلكم قوم نوح وعاد وثمود والذين من بعدهم لا يعلمهم الا الله) .

(نسخة شاكر — ج 1 ص 8 — 9)

والفقرة فى هذه النسخة الشاكرية مطولة عند مقارنتها بنظيرتها فى النشرات السابقة له . ففى الحديث عن علم ابن اسحق بالسير والاخبار ساقت حكم الزهري بتوثيق ابن اسحق وعلمه ، ثم وقع بينها وبين النشرات السابقة خلاف يسير فى صيغة الحكم ، لا يزيد المعنى شيئا ، ولعله جنح بالصيغة الى الضعف . ولما جاءت هذه النسخة الى الدليل القرآنى زادت الآيات فى العدد بما جعلها غير نص فى عاد وثمود ، وبذلك اضعفت من احتجاج ابن سلام بها ولم تزده . وأما القسم النقدي من النص فزاده قوله : « فكتب لهم اشعارا كثيرة ، وليس بشعر انما هو كلام مؤلف ، معقود بقواف » . وهو الحكم الذوقى الذى يسقطه اكثر ما يرى فى ابن هشام ممثلا لما جاء فى ابن اسحق وللايضاح أورد الفقر بالصورة التى تقع فيها فى نشرة المستشرق هل ، يقول ابن سـلام :

« وكان ممن هجن الشعر وافسده ، وحمل كل غثاء ، محمد بن اسحق مولى آل مخرمة بن عبد المطلب ابن عبد مناف . وكان من علماء الناس بالسير ، فنقل الناس عنه الاشعار ، وكان يعتذر منها ويقول : لا علم لى بالشعر ، انما أوتى به فأحمله . ولم يكن ذلك له عذرا . فكتب فى السير من اشعار الرجال الذين لم يقولوا شعرا قط ، واشعار النساء فضلا عن اشعار الرجال . ثم جاوز الى عاد وثمود ، افلا يرجع الى نفسه فيقول : من حمل هذا الشعر ومن اداه منذ الوف من السنين ؟ والله يقول :

(وانه اهلك عادا الاولى وثمود فما أبقى) .

وقال فى عاد :

(فهل ترى لهم من باقية) .

وقال :

(وعادا وثمود والذين من بعدهم لا يعلمهم الا الله) (ابن سلام — هل ص 4) .

فوقفت النسخ الاولى عند ثلاث آيات وردت نصا وصراحة فى عاد وثمود او فى عاد وحدها .

اما نسخة شاكر فتجاوزت هذه الثلاث الآيات الى غيرها مما هو غير نص فى عاد وثمود .

والآية الاولى فى نسخة شاكر هى :

(فقطع دابر القوم الذين ظلموا) فلم تنزل فى عاد وثمود ، وانما نزلت فى كل من كفر بنعمة الله وظلم ، وهى من سورة الانعام .

والرابعة فى النسخة نفسها ، هى : (وقرونا بين ذلك كثيرا) من سورة « الفرقان » . وترد فى سياق غيرها على الوجه الآتى :

(وقوم نوح لما كذبوا الرسل اغرقناهم وجعلناهم للناس آية

يرويه عن حملته اتفاقا مع الاخبار التى كان ينقلها الى الناس فى « مغازيه » مستقاة من أصولها الوثيقة . وهذا الانسجام وحده دليل بين على صحة ذلك الشعــر ، ولو لم يحقق المستوى الجمالى الذي كان ابن سلام يريد أن يلزمه للشعر الجاهلى عامة دون اعتبار للتاريخ بل انه أراد ان يجعل منه معيارا لصحة الشعر التاريخية ضاربا صفحا عن الاصول التاريخية الثابتة فى جراة على التاريخ منقطعة النظيــر .

وقد رأينا أنه ، بعد أن قدم بهذا الرغاء كله ، عاد فاعترف بــأن الحكم آخر الامر مقطعه الرواية . فأبطل جميع مقدماته التى طول فيهــا فى غيــر قطــع .

الزهرى وابــن اسحــق :

اما اخبار ابن اسحق التى تنسجم مع هذا الشعر الذي حاول ابــن سلام أن ينتسفه من بين مــا قدمه الرجل المؤرخ ، فقد سمعت قــول الزهرى فيها . واولى بنا أن نسوق النص كما ورد فى أصله . يقول ابن خلكــان (ج 1 ص 483) :

« ويحكى عن الزهري أنه خرج الى قرية فاتبعه طلاب الحديث ، فقال لهم : اين أنتم من الغلام الاحول ؟ أو قد خلفت فيكم الغلام الاحول . أي ابــن اسحــق » .

وذكر الساجى أن أصحاب الزهري كانوا يلجأون الى محمد بن اسحق فيما شكوا فيه من حديث الزهري ، ثقة منهم بحفظه .

وحكى عن يحيى بن معين وأحمد بن حنبل ، ويحيى بن سعيــد القطان أنهم وثقوا ابن اسحق ، واحتجوا بحديثه ؟ وانما لم يخرج البخاري عنه ، وكذلك مسلم بن الحجاج لم يخرج عنه الا حدثا واحدا فى الرجم من أجل طعن مالك بن أ نس فيه . وانما طعن مالك فيه لانه بلغه عنه انه قال : هاتوا حديث مالك فأنا طبيب بعلله . فقال مالك : وما ابن اسحق ؟

وأعتدنا للظالمين عذابا اليما وعادا وثمود واصحاب الرس وقرونا بين ذلك كثيـــــرا) .

فلو أن معانى الآيات لم تستخرج على ضوء المفاهيم السابقة لما أصاب قوم نوح ، ولو أنها فصلت عن تلك المفاهيم ، وأراد اصحاب استخلاص المعانى القرآنية أن يفسروها على أساس الدلالات الحرفية للالفاظ ـ وهو منطق ابن سلام فى الاستشهاد بالقرآن الكريم ـ لكان علينا أن نخــرج من هذه الآيات بأن نوحا لم يكن وحده الرسول الى قومه ، ولكنهم ارسل اليهم رسل قبله . وهو أمر غير معروف ، والقرآن لم يقل بـــه .

فالاستعمـــال القرآنى للفظـــة « الرسل » انما قصد بها الــــى « الرسول » مفردا ، وهو نوح . وقد جاء الحديث بعد ذلك عن عاد وثمود معطوفا بالنصب على قوله تعالى : (وقوم نـــوح) . وقد نصبت « قوم » علـىتقدير فعل ناصب لها يفسره « أغرقناهم » المشغول بمفعوله .

فلو أننا اجرينا حكم العطف اللفظى على المعنى اجراء حرفيا ـ على طريقة ابن سلام فى قياساته ـ لخرجنا الى الزعم بأن « عادا وثمود واصحاب الرس قد « اغرقوا » كما « أغرق » قوم نوح . وهو استنتاج فاسد لا يخرج بنا اليه الا التزام الدلالة الحرفية المحبوسة . وهذا ما يأباه التاريخ ، ويسقطه روح الدلالة العربيـــة .

ثم تأتى من بعد ذلك فى نسخة شاكر الآيات :

(الم يأتكم نبأ الذين من قبلكم قوم نوح وعاد وثمود والذين مـــــن بعدهم لا يعلمهم الا اللـــه) « ابراهيـــم » .

وليس فى الآيات نص على الاستئصال الذي اراد ابن سلام الى اثباته . فان كان أراد الى استغلال قوله تعالى : (لا يعلمهم الا الله) .

فى التدليل على أننا لا يمكن أن نعرف من شعرهم شيئا ، فـــان اطلاق المعنى هذا الاطلاق ، وتعميم دلالته هذا التعميم يخرج بنا الــى

اننا لا نعلم شيئا قط عن « عاد وثمود » . وهو زعم فاسد فقد اعلمنا الله فى القرآن الكريم عن بيوتهم التى نحتوها فى الجبال ، وعن قصور عـاد وحصونها ، وعن الجنان التى كانوا يعيشون فى نعيمها ، بما يكفى لنفـى هذا التفسير الذي استنجد به ابن سلام — ان كان حقا هو صاحب هذه النسخة التى قدمها الينا الاستاذ محمود شاكـر —

هذا عن الآيات التى حملتها الينا نسخة شاكر زائدة على ما فى النشرات السابقـة لهـا .

فأما عن دلالات الآيات المشتركة بين جميع نسخ الكتاب فقد قلت : ان زعم الخروج منها الى ان « عادا وثمود » قد استؤصلتا ، واستؤصلت معهما آثارهما زعم لا تصححه دلالات الآيات نفسها مقرونة الى غيرها من آيات اخرى نزلت فى عاد وثمود » واثبتت ان قريشا نفسها كانت تمـر بهذه الدور لثمود وعاد ، وان الله سبحانه طلب اليهم الاتعاظ بهـا :

(افلم يهد لهم كم اهلكنا قبلهم من القرون يمشون فى مساكنهم ان فى ذلك لآيات لاولى النهـى) « سورة — طـه » .

وليس هذا بالجديد الذي اقدمه انا ، فان كثيرا من المفسرين لا يذهبون فى اخذ الآيات التى قدمها ابن سلام مأخذه . وقد قلت من قبل : ان مـن النسابين من رد «ثقيفـا » الى ثمود ، فاعتبرها بذلك بقية منهـا . كما قلت : انه كان فى الجيش الرومانى كتيبة تدعى « الثمودية » ، ومعنـى ذلك ان عربا من ابناء الجزيرة ظلوا الى عهد قريب جدا من الاسلام ينتسبون الى « ثمود » ملاحظة لاصولهم القديمـة .

فلم يكن ابن سلام موفقا فى ذهابه هذا المذهب فى الاحتجاج ، بـل انه كان يقتحم طريقه الى النصر بالجدل محاولا فى هذا السبيل ان يلوي بعنق الحقيقة ، والحقيقة لا يلوى عنقهـا .

وموقع ابن اسحق من ابن سلام هذا الموقع ، وطعن ابن سلام فى رواياته الشعرية هذا الطعن يرجع الى ان ابن اسحق فى هذا الشعر الذي كـان

انما هو دجال من الدجاجلة ، نحن أخرجناه من المدينـــة.» .

فطعن مالك عليه يرجع الى خصومة كان فيها ابن اسحق هو البادىء بالتحدي ؟ وهذا من اللغو الذي لا يؤخذ به ولا يعول عليه . ولكن البخاري ومسلما ، على توثيقهما لعلم ابن اسحق فى الحديث لم يخرجا عنه الا حديثا واحدا فى « الرجم » ، أخرجه مسلم . ولعله انما صنع ذلك لانه لـــم يجده عند غيره .

فهما يوثقان ابن اسحق فى الحديث بناء على تحققهما عنده ما تحققه الزهري وتلاميذه قبلهما عند ابن اسحق ، ولكنهما تجنبا النقل عنـــه ارتفاعا بأحاديث الرسول عـــن تعريضها لمخالفة قد تنشأ من أصحـــاب مالك عصبية لامامهم ، والحجتان المحدثان كانا جميعا يرميان الى انهـــاء الجدل القائم حول الاحاديث والبلوغ فى تسجيلها الى المبلغ الـــذي لا يعرض استخراج الاحكام الشرعية منها الى الزلل الذي تسوق اليـــه المعارضة والمخالفة .

والمشادة التى نشأت بين مالك وابن اسحق فى هذه المناسبـــة نشأت على نوع من التنافس بين عالمين من مدينة واحدة ، يعملان فى حقل علمى واحد ، ويجمع ابن اسحق اليه « السير والاخبار » ، ويقف فيه علم مالك عند « الفقه والحديث » . والتنافس بينهما فى التصدر لما عندهما هو الذي أدى الى هذا التجريح لابن اسحق ، بعد أن لوح بما عند مالك .

كانت هذه الخلافات الطارئة على جو الصفاء العلمى تكدره ، وتخرج بالاحكام الى ما يبث الغبار حول اسمى المتخاصمين ، ولكنه لا يجـــاوزه عند المحققين من الآخذين عنهم الى علم كل منهم .

ومن المؤسف أن هذه الخصومة بين مالك بن انس وبين ابن اسحق انبنت على سعاية مبلغ تطوع بها الى مالك فأفسد مـــا بين العالمين فسادا انعكست آثاره على التاريـــخ .

ولعل ما جاء عن ابن اسحق فى معجم ياقوت للادباء منسوبا الى عبد

الله بن ادريس ، وقال فيه : « حدث عبد الله بن ادريس ، قال : كنت عند مالك بن انس فقال له رجل : ان محمد بن اسحق يقول : اعرضوا على علم مالك بن انس فانى أنا بيطـــاره .

فقال مالك : انظروا الى دجال من الدجاجلة يقول : اعرضوا على علم مالـــك . « قال ابن ادريس : وما رايت أحدا جمع الدجال قبله » .

ثم يقـــول يـــاقـــوت :

« وحدث هرون بن عبد الله الزهرى قال : سمعت ابن ابى خازم قـــال : كان ابن اسحق فى حلقته فأغفى ، ثم انتبه فقال : رايت حمارا اقتيد بحبل حتى خرج من المسجـــد .

فلم يبـــرح حتى اتته رسل الوالى فاقتادوه بحبل فأخرجوه مـــــن المسجـــــد .

قال : محمد بن اسحق كانت تعمل له الاشعار فيضعها فى كتـــب المغازي ، فصار بها فضيحة عند رواة الاخبار والاشعار ، واخطأ فى كثير من النسب الذي أورده فى كتابه . وكان يحمل عن اليهود والنصارى ويسميهم فى كتبه : أهل العلم الاول . وأصحاب الحديث يضعفونه ويتهمونه » .

معجم الادباء لياقوت — ج 6 ص 400 — 401

وتفسير هذا الحلم الذي تحقق فى نفس اللحظة والمكان يحمل على الظن بأن ما جاء به انما هو من قبيل ما كان خصوم ابن اسحق يتطوعـــــون باختراعه لاغاظة الرجل الذي بلغ من العلم هذا المبلغ عند مثل أحمد بن حنبل الامام ، ويحيى بن معين ، ويحيى بن سعيد القطان ، والزهري .

ذلك أنه اذا بلغ الامر بمثل هذا الرجل أن يكون « حمارا » يقتاد من مجلس العلم فى حبل بأمر الوالى فما كان اعثر حظ هؤلاء الائمة فى الانخداع بعلمه وحفظـــه وتوثيقـــه .

وليس هؤلاء وتلاميذهم وحدهم هم الذين كانوا يقدمون ابن اسحق

كل هذا التقديم ، بل إن أساتذتهم كذلك ليصدقونهم فيه ، فروى ياقوت : عن ابن غسان الغلابى ، قال : « سألت يحيى بن معين عن محمد بن اسحق » فقال : « قال عاصم بن عمر بن قتادة : لا يزال فى الناس علم ما عاش محمد ابـــن اسحـــق » . (نفس المكان ص 400) .

امثل هذا الرجل يقال عنـــه : انـــه حمـــار ؟

والغموض قائم فى النص حول مرجع الضمير الى القائل بـــأن « الاشعار كانت تعمل لمحمد بن اسحق فيحملها الى الناس » الى آخره .

فالضمير فى « قال » التى يستفتح بها هذا النص لا يدري من هو : أهو ابن عبد الله الزهري (وهو غير الزهري العالم المشهور) أم هو ابن ابـــى خــــازم ؟

وهل حمل الضمير فى العبارة هنالك الى مثل هذا التغميض مقصود أو أن العبارة قد وقع بها بعض الحذف عند النقـــل ؟

على كل حال ، مثل هذه الاقوال البالغة هذا المبلغ فى التعارض مع الاحكام الصادرة على الرجل العالم عن أئمة موثقين تسقط نفسها عن طريق هذا التعارض ، وتسوق السوق المحتم الى أبعادها بوصفها أقــــوالا مخترعة تصدر فى مجال الخصومة والمنافسة بين المدارس المتنافسة على التصـــدر العلمـــى .

وليس مثل ابن اسحق بالرجل الذي يبلغ علمه الموصوف هـــذا الوصف مبلغ الجهل المدعى عليه فى الشعر . والشعر هنا يأتى قرين الخبر : اي المساوق للتاريخ الذي لا يماري ، حتى خصوم ابن اسحق ، فى علمه بــــه .

والخبـــر اذا تجاوب مـــع الشعـــر ، والشعـــر اذا تجاوب مـــع الخبـــر فهمـــا صـــادقـــان جميعـــا باينـــاس كـــل منهمـــا للاخر وبشده ركنه . وما كان ابن اسحق ليقبل الشعر لو أنه تعـــارض

مع الخبر ، وما كان الشعراء واقفين بالمرصاد لاخبار ابن اسحق يسابقونها بقول الشعر الجاري معها ، ثم يقدمونها الى ابن اسحق فيفرح ابن اسحق بالشعر ليوثق به الخبر الوثيق . فتلك خفة لا نفترضها للرجل الذي بلغ النقل عنه ، وتوثيق هذا المنقول ما بلغ اليه عند ابن اسحق . وليس الا من قبيل التحكم الفرضى المحض تقدير ان ابن اسحق كان يلقى الى رواة أخباره عنه بأخباره ثم ينتظرهم حتى يذهبوا عنه فيصوغوا الشعر الملائم للخبر ثم يعودوا اليه به ليحمله الى الناس مع اخباره . فهذا هو الهتر غير المقبول .

فابن سلام او صاحب الرواية التى نقلتها عن ياقوت فى تصويره ما صوره عن حمل ابن اسحق لما كان يؤتى به من اشعار ، واعتذاره منها بعدم علمه بالشعر هكذا خبر لا تسنده الحقائق الاساسية الدائرة حول ابن اسحق كما رأينا .

ويكمن وراء هذا الخبر المختلق عاملان :

الاول — النظرية التذوقية التى كان يصطنعها اهل البصرة فى خصومتهم مع اهل الكوفة وهم يحاولون الغض من تفوقهم عليهم فى رواية الشعر القديم . وكأن القدرة على تذوق الشعر ، والحكم عليه عن طريق التقويم الذاتى له كانت وقفا على اهل البصرة ، محروما منها أهل الكوفة . وهو هراء لا يؤخذ به .

والثانى — ان هذا الشعر القديم الذي كان ابن اسحق يساند به أخباره كان يأخذ الكثير منه عن رواة الكوفة .

ابن اسحق يأخذ عن علماء الكوفة ومكتبتها :

ونحن حينما نرجع الى ترجمة ابن اسحق فى ياقوت نجد تفسير هذا . فيقول ياقوت : (ج 6 — ص 399) :

« وكان محمد بن اسحق مع العباس بن محمد بالجزيرة ، وكان

قصد ابا جعفر المنصور بالحيرة فكتب اليه المغازي ، فسمع منه اهل الكوفة لذلك السبب . وسمع من اهل الجزيرة حين كان مع العباس بن محمد . واتى الري فسمع منه اهلها . فرواته من هذه البلدان اكثر ممن روى عنه من اهل المدينة . واتى بغداد فأقام بها الى أن مـات » .

ابن اسحاق كتب « المغازي والسير » بالحيرة لابى جعفر المنصور . واذن فقد كان بالحيرة الزمان الطويل . والحيرة ، وقصرها الابيض معقلا مكتبة المناذرة التى كانت تحوى فيما تحوى الشعر الجاهلى القديم الذى اكتتبه المناذرة . وقد كشفت هذه المكتبة العظيمة فى عام حكم المختار بن أبى عبيد الثقفى على الحيرة . وضمن بها اهل الكوفة التفوق على البصريين فـى رواية الشعر الجاهلى . كما كانت فى الحيرة بقايا سجلات ملك المناذرة التى يقول ابن الكلبى انه كان يرجع اليها . وبها كانت « أخبار العرب وشؤون ملك المناذرة كلهـا » .

وقد مر بنا النص الذي نقلته عن ابن النديم وفيه المرجع الذي رجع اليه ابن اسحق فى كلامه عن الكتب المقدسة السابقة للقرآن الكريم ، ومنها صحف ابراهيم التى كان يحتفظ بها الموحدون فى العراق . وقد بقوا على توحيدهم الابراهيمى حتى جاء الاسلام . فتبين لنا بحكم ما قرأناه أن ابن اسحق كان يرجع الى أصل وثيق مكتوب ترجم من لغات تلك الكتب الى العربية بأمر المأمون ، ولزم فيه المترجم اقصى حدود الدقـة .

واذا كان ابن اسحق قد كتب « مغازيه » للمنصور بالحيرة ، ومنهـا وفيها اتصل بمراجعه من قبيل هذا الكتاب فالارجح عندي أن يكون اغلب مراجعه فى الحيرة التى كان فى مكتبتها ذلك الكنز من الشعر القديـم . فلا غرابة فى أن يكثر الشعر فى كتابه . وهو شعر اصيل لا غبار عليه من الناحية التاريخية ، ولو لم يحقق فى راي ابن سلام وجماعته المستوى التعنتى الذي كانوا يطلبونه . ولهذا تعرض ابن اسحق لسهام ابن سلام ، لانه لحـق بخصومه فى الشعـر .

ان ابن سلام لا يمرضه قدر ما يمرضه أولئك الذين يدعوهم « بالصحفيين » ، والصحفيون فى الحقيقة هم أهل الكوفة الذين كتب ابن سلام كتابه أداة لحربهم . وقولهم عن ابن اسحق : أنه كان يعتذر عن الشعر الذي أورده فى كتابه بقوله : انه لا علم له بالشعر — اذا لم يكن هذا القول محمولا عليه — فانه لا ثقل له فى مواجهة الحقائق الاساسية التى يفيدها الخبر . ولعله بهذا كان يرجو اجتناب الدخول فى معارك جانبية حول الشعر وموضوعه الاول هو السير والمغازي .

ومن الطريف فى سيرة ابن اسحق أن يوجه اليه خصومه التهمة من حيث كان يجب أن تأتيه البراءة . فيقول ياقوت :

« قال المرزباني : ومحمد بن اسحق أول من جمع مغازي رسول الله صلى الله عليه وسلم والفها . وكان يروي عن عاصم بن عمر بن قتادة ، ويزيد بن رومان ، ومحمد بن ابراهيم ، وابن شهاب ، والاعمش ، ويروي عن فاطمة بنت المنذر بن الزبير امراة هشام بن عروة . فبلغ ذلك هشاما فقال ، هو كان يدخل على امراتى ؟ كأنه انكر ذلك » .

وفى هذا غموض من غير شك لكن يجلو من هذا الغموض شيئا ما ياتى فى سياق سيرته ، فيقول ياقوت :

« قال الواقدي : كان محمد بن اسحق يجلس قريبا من النساء فى مؤخر المسجد ، فيروى عنه انه كان يسامر النساء . فرفع الى هشام وهو أمير المدينة (أظنه هشام بن عروة زوج فاطمة بنت المنذر بن الزبير) وكانت له شعرة حسنة فرقق راسه ، وضربه اسواطا ، ونهاه عن الجلوس هنالك ، وكان حسن الوجه » . (ياقوت — ج 6 ص 399 — 400) .

اليس يشبه ان يكون مجلس ابن اسحق فى المسجد من النساء هو المكان الذي كان يسمع فيه من فاطمة بنت المنذر بعد ان يسألها ، ثم يروى عنها ؟ والا يوشك ان يكون موقف التردد الذي اتخذه هشام بن

عروة زوجها من رواية ابن اسحق عن زوجه تفسيرا لهـذا ؟ يقول راوي الخبر : ان هشاما لما سمع أن ابن اسحق يحدث عن امراته قال : وهـل هو يدخل على أمراتى ؟ فلم يصرح بالرفض والنفى ، ولكنه توقف عند الاستنكـار .

واذا صح أن هشاما نفسه كان الوالى الذي توجه اليه خصوم ابـن اسحق فيه فلقد وجد هشام فى زجره ما يرضيه .

ولعلى قد وفيت بواجب التمحيص فيما يتصل بحقيقة كتاب ابـن سلام ، وموضعه الصحيح من النقد والتاريخ ولم اركب فى هذا مراكب المستشرقين فى اصطيادهم الشبهة العارضة واتخاذها قاعدة لرفـع اضخم النتائج ما دامت تجرح فى رأيهم التراث العربى . فتلك طريقتهم التى اختصوا بهـا .

ومطلبى التحقيق وليس التشكيك ، ورفع الغبار ، والدخول علـى الموضوع بالحكم المعـد وتصيد الشبهة لتقريره . فنحن لم « نرتق » بعد الى هذا الدرك . ذلك أنا أصحاب حق ، وأصحاب تاريخ لا يضـره الحق ، فيكفينا ان نطلبه ، وان نكشفـه .

الفصل الثاني

ـ نظريـة القيـم الادبيـة :

لابن سلام فى النقد نظرية رسمها فى مقدمة كتابه ، وعبر عنها تعبيرا واضحا ، ثم طبقها فى جوانب من الكتاب .

ولعلـى لا أبالغ اذا دعوتها « نظرية القيم الادبيـة » .

فيقـول :

« وللشعر صناعة وثقافة يعرفها أهل العلم ، كسائر أصناف العلم

والصناعات . منها ما تثقفه العين ، ومنها ما تثقفه الاذن ، ومنها ما تثقفه اليـد ، ومنها ما يثقفـه اللســان » .

ثم راح يمثل لهذه الصناعات ، يريد بهذا الى التدليل على صـواب رأيه فى قوله : ان للشعر صناعة وثقافة يعرفها اهل العلم بها ، فقال :

« من ذلك اللؤلؤ والياقوت ، لا تعرفه بصفة ولا وزن ، دون المعاينة ممن يبصره . ومن ذلك الجهبذة بالدينار والدرهم ، لا تعرف جودتهما بلون ولا مس ولا طراز ولا وسم ولا صفة ويعرفه الناقد عند المعاينة . . وكذلك بصر الرقيق فتوصف الجارية فيقال : ناصعة اللون ، جيدة الشطب ، نقية الثغر ، حسنة العين والانف ، جيدة النهود ، ظريفة اللسان ، واردة الشعـــر . . »

الى آخر ما ذهب فيه من تشبيهات كان يمكن أن يغنى عنها التشبيه الواحد لو أنه قنع به ، وقد كانت هذه التشبيهات التوضيحية زيـــادة عن الكفاية فى الطبعات الاولى لابن سلام فجاءت الطبعة التى حققها الاستاذ محمود شاكر بما زاد فى هذه التشبيهات حتى اضجرت ، دون أن تضيف الى المعنى الذي اراد اليه ابن سلام جديـدا .

واعتمادا علـى هذه الخبرة التى يحظى بها العلماء فى علومهـم وصناعاتهم ، يرى ابن سلام أن نترك لاصحاب العلم بالشعر الحق فى أن يصححوا من الشعر ما رأوا انه صحيح ، وأن يزيفوا منه ما رأوا انــه مصنوع منحول فليس عندهم بصحيح .

ولم يتركنا ابن سلام بغيب عن بعض المعايير التى يأخذ بها هو هذا الشعر فيقيسه عليها لينتهى الى تصحيحه أو الى تزييفه . فيقول :

« وفى الشعر مصنوع مفتعل موضوع كثير لا خير فيه ، ولا حجـة فى عربية ، ولا أدب يستفاد ، ولا معنى يستخرج ، ولا مثل يضرب ، ولا مديح رائع ، ولا هجاء مقذع ، ولا فخر معجب ، ولا نسيب مستطرف . وقد تداوله قوم من كتاب الى كتاب ، لم يأخذوه عن اهل البادية ولـــم

يعرضوه على العلمـــاء .

وليس لاحد اذا أجمع أهل العلم والرواية الصحيحة على ابطال شيء منه ، أن يقبل من صحيفة ، ولا يروى عن صحفـــى » .

ثـــم يقـــــــول :

« وقد اختلفت العلماء بعد فى بعض الشعر ، كما اختلفت فى سائـــر الاشياء ، فأما ما اتفقوا عليه فليس لاحد أن يخرج منـــه » .

وبعد أن يمضى ابن سلام هذا الشوط الطويل ، نجده يتوقف عند اختلاف العلماء فى الشعر كما اختلفوا فى سائر العلوم ، لكنهم اتفقوا علـــى اشعار ، فليس لاحد أن يخرج عما اتفقوا عليـــه .

فاذا تساءلنا عن حكمه فيما اختلفوا فيه ، واي طريق يأخذه الناس بعـــد ؟ وجدناه يرد فى مناسبة حديثه عن الشعراء الذين اختارهم فـــى طبقاته عن الموئل عند وقوع هذا الخلاف ، فيقـــول :

« وقد اختلف الناس والرواة فيهم ، فنظر قوم من أهل العلم بالشعر والنفاذ فى كلام العرب ، والعلم بالعربية اذا اختلفت الرواة فقالوا بآرائهم ، وقالت العشائر بأهوائها ، ولا يقنع الناس مع ذلك الا الرواية عمـــن تقــــــدم » .

فنظرية ابن سلام ـــ وهو يعبر فيها عن أهل البصرة ـــ تنهض على أساس من أننا يجب أن نترك القول الفصل فى الشعر لاصحاب الخبرة بـــه . وعنده أن هؤلاء لا يأخذونه عن كتاب ، ولو كان هذا الكتاب منقولا عن كتاب أقدم منـــه . والمعتمدون فى رواية الشعر على الكتب هـــم « الصحفيون » . وليس لاحد أن ينقل عن صحفـــى . أ

وقد مر بنا نص ابن سلام القائل بأن أهل الكوفة هم الذين كانت بينهم مكتبة المناذرة ، وبها الشعر الجاهلى الذي حرص المناذرة علـــى جمعه . ومر بنا كذلك نص ابن جنى القائل بأن وجود هذه المكتبة بالحيرة

كان السر القائم وراء غنى رواة الكوفة الشعري بالقياس الى فقر رواية أهل البصرة منــه .

واذن فالكوفيون عند ابن سلام « صحفيون » وليس لاحد ان يأخـذ عنهم . فالخلاف الذي يتحدث ابن سلام عنه بين رواة الشعر لا يدخل فيه الكوفيون لانه نفاهم باديء ذي بدء عن « مدينته » الا من تاب وترك « صحفــه » .

ونحن اذا جئنا الى نظرية ابن سلام هذه ، بما قدم لها من دلالات فنظرنا فيها لم نجدها من التماسك بحيث يصح الاعتماد عليها .

اذ أن المرجع الاخير عند الخلاف — على ما نص هو — هــو « الرواية » . وليس اوثق فى الرواية من كتاب قديم معاصر للشعــراء ، سابق لعهد هذا الخلاف المتأخر بين الكوفة والبصرة . لا شك فى أن الاخذ عن كتاب يعرض الآخذ للتصحيف ، ولكنه لا ينفى أصالة الشعر . واولــى حينئذ كان به وبجماعته أن ينظروا فى هذه الكتب ، وأن يتعاونوا على تقليل « التصحيف » ، بمثل ما نصنع نحن اليوم فى نشر المخطوطات القديمة . ولو أننا اتبعنا مذهبهم الرافض لذهب تراثنا .

لكن التيار الذي كان يجترف ابن سلام وفريقه يومئذ كان يتمثل فى أنهم كانوا يطلبون تحصيل الشعر الذي تصح به اللغة لجامعيها . فما اوقع من هذا فى لبس لغوي ناشىء عن « التصحيف » ، كان يمكن أن يدخل بــه على اللغة ما ليس منها ، وهى نتيجة من أفدح النتائج . تبذوه ثم أنهم كانوا يجدون فيما استبقوه من الشعر الجاهلى ما يكفى لتحقيق هذا الهدف . هم لم يفكروا فى الشعر الجاهلى بمثل ما نفكر به نحن اليوم ، أي باعتباره عنصرا من عناصر التكوين الحضاري للعرب ، وجزءا لا ينفصل عن تاريخهم ، وانما وقفوا عند النظر اليه باعتباره أداة لتثقيف اللسان ، والعقل .

وكانوا أخوف من تشعبات الطرق التى يؤدي اليها التنوع الطبيعــى جدا فى مجموعات الاشعار التى كانت بين أيدي الكوفيين : فى النحو ، وفى

اللهجات ، وفى توارد الالفاظ الشعرية على المعانى بحيث يصبح معها الطالب فى بلبلة تعجزه عن التحكم فى عبارته وفى فهمه للقرآن الكريم خاصة، وهو الذي نزل باللهجة النجديـــة اولا .

والواقع انه ، اذا كان العلماء قادرين على مواجهة هذه المشاكل بحكم من تحصيلهم ، ومن طول ممارستهم للاساليب واللهجات العربية فان الناشئة التى يراد تربيتها على اللهجة القرآنية قبل غيرها كانت ستقع فى حيرة آثر علمـــاء البصرة تجنيبهم اياها .

وكان هذا هو لب الخلاف بين « البصريين » وبين « الكوفيين » فى حرصهم على رواية القديم ، بما فيه من لهجات واتساعات فى مواجهة التعبير ، وبما فيه من خروج على القواعد التى آثر البصريون التوقف عندها لاعطاء النحو العربى صوره ثابتة واضحة المعالم والحدود ، بعيدة عــن الشبهات والاختــلاف .

ونحن اليوم حينما ننظر فى وجوه الخلاف بين نحاة الكوفة ونحـــاة البصرة نجد أن هذه هى قاعدته : البصريون يريدون أن يقيدوا الناس بالقاعدة ، والكوفيون يريدون أن يطلقوا التعبير بقدر المستطاع من اغلال القاعدة اعتمادا على النص القديم الذي يرونه صالحا للاقتداء ، فيشكك البصريون فى صحته بمثل هذه العبارات التى وردت عند ابن سلام .

وما من شك فى أنه كان بين أيدي الكوفيين من بقايا الشعر القديم ، واللهجات ما حملت هذه النظرة نفسها الكوفيين على اهمال قدر منه ما دام من الممكن أن يترتب عليه من النتائج الخطيرة على وحدة اللغة ما كـــان البصريون يخشونه . ونحن اليوم نشكو من أن علماءنا القدامى لم يسجلوا لنا اللهجات التى كانت تسود فى أرجاء الجزيرة قبل الاسلام ، على حين أن هؤلاء العلماء انفسهم كانوا يعملون على واد تلك اللهجات ، يرون فى تسويد اللهجة النجدية مطلبا اساسيا وواجبا دينيا يطرد تحقيقه المجتمــع الناشىء بتنوعاته الى ظل الوحدة الاسلاميـــة .

غاب هذا على المستشرقـــين :

وهذا الباعث العامل على اختفاء اللهجات قد غاب على المستشرقين وغيرهم ممن أتبعوهم فراحوا يتخذون من غياب اللهجات فى الشعر الباقى عن الجاهليين بابا للطعن على الشعر كله ، وما علموا .

لقد كان « التوحيد » اللغوي مطلبا من مطالب المدينتين المتخالفتى الظروف ، وكانت هذه الظروف فى كل من المدينتين هى العامل الحاسم فى موقف كل منهما من الاخرى . وكثيرا ما ذهب الخلاف بيبهما لاجا ملحا تسلم فيه الطبيعة الانسانية الى المبالغـــة .

ومع هذا التفاوت فى اللهجات فان اللهجة العدنانية كانت هى لغـــة الشعر عامة . وليس هذا غريبا على تاريخ الآداب الانسانية فى الامـــم القديمة والحديثة ، كان التعبير الادبى يركب الى الوجود لهجة واحدة تعم فئات أصحاب اللهجات المختلفة ، ما دامت هذه الفئات متحدة الاصول . حدث ذلك فى الشعر اليونانى وفى غير الشعر اليونانى ، وحدث فى الاسلام . ومن قبيل الاستهتار بواقع الحياة القول بأن لهجة واحدة قد طردت من حياة العرب عامة لهجاتهم فى استعمالهم الخاصة دون الادبية العامة . ونحن نشهد هذا فى واقعنا اليـــوم .

الفصل الثالث

ــ نقد طريقة ابن سلام الاستدلالية :

1 ــ الامثلة التى قدمها ابن سلام للتدليل على أنه هو واصحابه لهم الحق فى اطلاق يدهم فى القديم بناء على خبرتهم المحصلة بالشعر ليست من السلامة بحيث تظهر عند النظرة الاولـــى .

فليس كل متعاملين من الناس بالدرهم والدينار فى حاجة الى ان

يتلمسوا عند عقد كل صفقة تجارية أصحاب « الجبهذة » بالدرهم والدينار ليفتوا لهم فيما يقبلونه من المال وفيما يرفضونه . ولو صح هذا لكان على كل تاجر أو غير تاجر أن يستأجر لحانوته صرافا يفتيه فيما يأخذ وما يرفض .

وحسن الجارية وقبحها لا يصبحان بين الناس موضع خلاف حتى ليعلق كل انسان حكمه الى أن يأتيه خبير « الحسن » ، فيبيح له أن يستحسن أو يستقبح .

والصوت الجميل لا يختلف الناس فى استحسانه ما دام قد تهيأ له القدر الذي يوقعه فى النفس موقع الحلاوة .

فلكل انسان من الخبرة المحصلة فى يسر قدر يتيح له أن يلتقى مع الآخرين فى هذه المعانى كلها دون حاجة الى الاخصائى . واحتجاج ابن سلام باتفاق العبارات الوصفية لهذه الامور على تفاوت درجات حسن الجواري والغناء يمكن أن يتخذ دليلا على عدم قدرة لغات الناس جميعا على الارتقاء الى وصف كل موصوف من النوع الواحد بحيث تتمايز الموصوفات بالعبارات ، وتظهر بالتمام حقائق الموصوفات . لكن هذا الاحتجاج يمضى فى باب قصور العبارة عن سداد الحاجة ، ولا يمضى فى باب الشعور والادراك للجمال ، أو للسلامة النقدية . كل منا يستطيع أن يميز الدينار الزائف الفاسد اعتمادا على تجاربه الا فى حالات يرتقى فيها التزييف مرتقى يحتاج معه الخبير . وهذه أقل الحالات . وليس موقع المشتغلين بالشعر من امثال علماء الكوفيين موقع عامة الناس فى تمييزهم الصحيح من الزائف فى هذه النماذج ، فان لهم من الخبرة المكونة بين تقليب أنواع الشعر ما يفيدهم فى الحكم بمثل ما يفيد البصريين بل اكثر .

2 ــ قول ابن سلام انه قادر بعلمه التقويمى هذا على تمييز عصر الشعر قول بعيد عن الصواب . فليس توفر عناصر الكمال فى الشعر أو نقصها رهنا بعصر دون عصر .

3 ــ هذه الشروط التى يطلب ابن سلام توفرها فى الشعر حتى يصححه ، وينفى من أجل عدم توافرها الشعر عن الصحة ، لو أخذناها مجتمعة لم نجدها موفرة فى أي شعر قديم او حديث ، ولو اخذناها متفرقة فان اغث شعر فى الارض لا يمكن ان يتجرد من واحدة منها والا فهو ليس بقول على الاطلاق . ونحن مع الفرض الاول علينا ان نسقط كل شعر ، وعلى الشرط الثانى يجب ان نوافق على كل شعر .

4 ــ ابن سلام يروي فى كتابه وجود هذا التفاوت القيمى فى شعر الشاعر الواحد فيقول عن النابغة الجعدي : « وكان الجعدي مختلف الشعر مغلبا . فقال الفرزدق : مثله مثل صاحب الخلقان : ترى عنده ثوب عصب وثوب خز ، والى جانبه شمل كساء . « واذن فليست القيمة هى الفيصل » فى صحة نسب الشعر الى صاحبه ، وليس استواء جميع اشعار الشاعر هو الاساس فى صحة نسبتها اليه .

ومع ذلك فقد نفى ابن سلام بناء على مقياسه القيمى التذوقى المحض كثيرا جدا من الشعر حتى ما لم ينقل عن الصحف فيقول فى الحديث عن الاسود بن يعفر :

« وذكر بعض أصحابنا أنه سمع المفضل يقول : له ثلاثون ومائة قصيدة . ونحن لا نعرف له ذلك ولا قريبا منه . وقد علمت أن اهل الكوفة يروون له أكثر مما نروي ، ويتجوزون فى ذلك بأكثر من تجوزنا .

واسمعنى بعض اهل الكوفة شعرا (للاسود) زعم انه أخذه عن خالد بن كلثوم يرثى به حاجب بن زرارة ، فقلت له : كيف يروي خالد مثل هذا ، وهو من اهل العلم ، وهذا شعر متداع خبيث ؟ فقال : اخذناه من الثقات » . ثم يعلق على الخبر بقوله : « ونحن لا نعرف هذا ولا نقبله » . (شاكر ــ 1 : 148) .

فابن سلام لايحفظ من الشعر الا القليل ، وهو يروي منه ما يرويه اهل البصرة ، ولا يصحح من الشعر الا ما عنده . اما ما عند الكوفيين

ــ ولو كانوا فى مثل منزلة المفضل الضبى من العلم بالشعر ، أو مثـــل خالد بن كلثوم ــ فهو لا يصححه « لانه شعر خبيث متداع » . اما الكوفيون فيصححونه اعتمادا على روايته عن « الثقات » والرواية هى الموئل الاخير حتى عند ابن سلام كما بين .

فى هذا الخبر من كتاب ابن سلام يعترف ابن سلام بأن ما كان عنده من شعر الاسود بن يعفر لا يبلغ الا القليل مما كان عند المفضل الضبى ، اي بتقصير روايته من شعر هذا الشاعـــر .

وفيه ما يفيد ان ابن سلام لم يتوقف عند الخبر ليتعرف على ما يرويه المفضل من هذا الشعر ، ويتحقق ماهية القصائد البالغ عددها مائة وثلاثون قصيدة ، بل ولا علـــى بعضهـــا .

لكنه يعجل الى القول الحاسم برفض هذا الشعر للاسود : اي انه قاض يصدر حكمه فى قضية لم ينظر فى موضوعها . وهذا اخبث انـــواع القضاء ، لانه حكم « بالتجريم » قد بيت صاحبه النية على اصداره ، ولم يكن ينتظر الا أن تعرض مناسبـــة .

هذا والشعر المذكور يحمله « المفضل الضبى الكوفى » الذي يقول عنه ابن سلام فى كتابه : « واعلم من ورد علينا من غير اهل البصـــرة المفضـــل » . (1 : 23 شاكـــر) .

فينفس عن شعور يجتهد فى اخفائه من التعصب على اهل الكوفة . لكنه يعترف للرجل بالعلم حتى اذا جاءت ساعة امتحانه فى رايه فيه أنكره وانكر ما عنده على غير بينة او شاهد ، او حتى نظر فى الموضوع المختلف عليـــــه .

وهذا هو خطب ابن ســـلام .

ثم تأتى بقية النص مثبتة لهذا الشطط الذي يتردى فيه ابن ســـلام اذ يقـــــول :

« وقد علمت أن أهل الكوفة يروون له أكثر مما نروي ، ويتجوزون فى ذلك بأكثر من تجوزنا » . فهو قد علم بكثرة ما يروي للاسود أهل الكوفة ، ولم ير من هذه الكثرة شيئا ، ولم يبتل منها شيئا ثم يدعى فيما لم يره ان أهل الكوفة يتجوزون فى روايتها أكثر مما يتجوز هو مع أهل مدينته . واختيار ابن سلام كلمة « التجوز » هنا مغالطة وهى تساوي الاعتراف بكثرة ما يرويه أهل الكوفة من شعر هذا الشاعر مما لا يعرفه ابن سلام ، ومما لم يرد عليه .

وكأنه شعر بالعثرة المردية التى حملته الى هذه الهوة فيسعى الى محاولة الخلاص منها فيقول :

« واسمعنى بعض أهل الكوفة شعرا زعم انه أخذه عن خالد بن كلثوم يرثى به حاجب بن زرارة ، فقلت له : كيف يروي خالد مثل هذا ، وهو من أهل العلم ، وهذا شعر متداع خبيث ؟ قال : أخذناه من الثقات » .

ثم يعقب على هذا الخبر بقوله : « ونحن لا نعرف هذا ، ولا نقبله » .

اعتراف صريح بأنه لا يقبل هذا الشعر قبل أن يعرفه ، واذا هو سمع أنموذجا منه فى الرثاء رفضه ارتكازا على أنه شعر « متداع خبيث » فهو يرفض المثل — ذاهبا الى أن قيمة الشعر تدل على تاريخه — وهو يرفض كل ما وراء المثل من مجموع رواية الكوفيين قناعة بما انتهى اليه من حكم تذوقى خاص ، استبدادي بالغ ، جعله يغفل عن أبسط قواعد الشهادة العلمية بتقديم هذا المثل فى كتابه للناس حتى يكون حجة له فى رفضه الشعر الذي اتصل به ، فكيف بجسامة مسؤوليته وهو يتخذه — وهو المثل الفرد — تكئة لتخريج حكم علمى عام على جميع الشعر الذي يرويه الكوفيون دون أن يقرأه . هذا وخبر الشعر يأتيه عن رجلين يثبت هو لهما العلم : هما المفضل وخالد بن كلثوم ، ثم « الثقات » ، على ما يقول له الكوفى حامل المثل اليه .

ثم انه يعرف أن الكوفيين يروون عن مكتبة المناذرة التى كشفت

بالحيرة ، وفيها الشعر الجاهلى . والكتاب المعاصر للشعر — وان جاز وقوع التصحيف فى النقل عنه — آمن راوية . ولكنه رجل قد حرم الكتب التى سقطت للكوفيين وهى سلاحهم الذي تتصاغر امامه رواية أهل البصرة ولذا فانه مجهد نفسه فى تحطيم هذا السلاح : سن ذلك فيما شرعه فى المقدمة من عدم جواز الاخذ « عن الصحف أو الصحفيين » . وهو يقرره فى هذا المثل العاشر ، كما راينا ، وهو لا ينسى أن يعود الى تأكيد هذا « التحريم » الذي شرعه للناس فاذا جاء الى شعر ابى سفيان بن الحارث قال : (2 : 247) .

« ولابى سفيان بن الحارث شعر كان يقوله فى الجاهلية فسقط ولم يصل الينا منه الا القليل . ولسنا نعد ما يرويه ابن اسحق له ولا لغيره شعرا . ولان لا يكون لهم شعر خير من أن يكون ذلك لهم » .

كل حكم عنده ذاهب الى التعميم ، ونظريته فى « القيم » يفرضها على التاريخ مع صحة أركانه .

وقد رأينا من قبل أن ابن اسحق قد كتب كتابه « المغازي والسير » فى الحيرة ، ومكتباتها فى بيعها هى التى كان يرجع اليها ابن الكلبى ، على ما ينص هو ، وشعر المناذرة قد كشف فيها ، فأصل رواية ابن اسحق هو اصل رواية الكوفيين — وقد رأيت قدر تهرب ابن سلام — وراء التعالم — مما عند الكوفيين فجريه الى الاخذ بتلابيب ابن اسحق داخل فى صميم معركته الميتة مع الكوفيين .

ولا اظن أن فى العلم حكما اشد استهانة بالتاريخ من قول ابن سلام : « ولان لا يكون لهم شعر خير من ان يكون ذلك لهم » .

النتيجـــة :

هذه الصورة من صور النقد البصري تكشف عن حقائق دللت عليها ، والخصها فيما يلى :

1 — الاعتراف الصريح بقصور رواية البصريين للشعر الجاهلى .

وليس هذا بالكشف الجديد فقد مر بنا ما اثبت معرفة الاجيال السابقة لهذا القصور فيما ساقه ابن جنى عن كشف مكتبة المناذرة بالحيرة واثرها فى غنى أهل الكوفة من هذا الشعر بالقياس الى فقر البصريين فيه . انما قدمت هنا الاعتراف الصريح بهذا الفقر يتقدم به ابن سلام احد السنة البصريين ، واشدها مكابرة ومغالطة .

2 — الوثوب المغامر الى نفى الشعر الجاهلى القديم ، وثوبا لا يرتكز على اساس من الاطلاع على هذا الشعر المنفى ، فضلا عن النظر فيه .

3 — الاستتار المغالط وراء ادعاء العلم الكامل الشامل حتى بالحقائق والذوات الغائبة .

4 — الحكم الصادر بنفى المادة الموجودة بين ايدي الكوفيين مع الاعتراف السافر بأنها منحدرة اليهم عن مكتبة المناذرة التاريخية الوجود . وهو تناقض لا يقع فيه الا سوفوطائى مغالط .

5 — وهذا النفى للشعر القديم لا يقف عند المتحدر منه مكتوبا ، ولكنه يعم ما عرفوا أنه عند الكوفيين وليس عندهم ، ولو كان رواته ممن يوثقهم البصريون مثل المفضل الضبى وخالد بن كلثوم .

6 — اذا ذكر ابن سلام البصري « اصحاب العلم بالشعر والبصر به ، واهل الجهبذة فيه جهبذة الصيارفة بالدينار والدِرهم » فانه يقصد الى البصريين وحدهم ، وعلم سواهم ليس علما ولو شهد هو به بدليل اسقاطه الشعر الذي قيل له : انه عند المفضل الضبى للاسود بن يعفر ، والقصيدة الرثائية التى قرئت عليه من رواية خالد بن كلثوم ، مع شهادته بعلمهما .

وبذلك يكون أهل البصرة وحدهم عند ابن سلام هم أصحاب القول الفصل فى تصحيح الشعر وابطاله . وقد ذهب به هذا التعصب الى حد التغاضى عن الاتهامات الموجهة والمحققة تاريخيا الى مثل ابى عبيدة معمر بن المثنى ، فوقف عند وصفه « بالعلم » وسكت عن الاشارة الى « شعوبيته » المجمع عليها هذا مع ما يمكن أن يكون لهذه الشعوبية من اثر

مامر فى الشعر والتاريخ .

7 ــ نظرية ابن سلام « القيمية » تنهض على اساس شخصى تذوقى محض ، وهو يطلق اتكاء عليها يده فى الشعر وفى التاريخ ، وفى الاشخاص ، وينفى بها عن حظيرة العلم كل من خالفه فى الراي ولو كان اهل الكوفة جميعا ، وهم من هم تقلبا على الشعر القديم ، واتساعا فى روايته ، وبلاء لانواعه ، فهم على تذوقه اقدر ، ولتمييزه املك .

8 ــ واغرب ما فى كتاب ابن سلام انه اذا نفى الاشعار نفاها مجهلة واذا اثبتها اثبتها مجهلة . وقد راينا فيما مضى من نماذج هذا العمل ما ناقشناه ، وبينا بطلانه .

وخذ مثلا هذه القضية . يقول :

« قال ابو عمرو بن العلاء : ما انتهى اليكم مما قالت العرب الا اقله، ولو جاءكم وافرا لجاءكم علم وشعر كثير » .

ثم يعقب على قول ابى عمرو هذا بقوله :

« ومما يدل على ذهاب العلم وسقوط قلة ما بقى بايدي الرواة لمصححين لطرفة وعبيد . والذي صح لهما قصائد بقدر عشر . وان لم يكن لهما غيرهن فليس موضعهما حيث وضعا من الشهرة والتقدمة » .

ثم يقول :

« وان كان ما يروي من الغثاء لهما فليسا يستحقان مكانهما على افواه الرواة » . (ص 10 هل) .

فتجد شيئا غريبا . أبو عمرو بن العلاء يقول : ان ما بلغ الى ايدي معاصريه من شعر العرب هو اقل بكثير مما ضاع من هذا الشعر .

وابو عمرو فى هذا يتحدث الى علماء عصره الذين يعرفون ما بين ايديهم من شعر العرب الباقى كله . لم ينف منه شيئا ، ولم يبطل منه

شيئا بحجة انه مزيف او مصنـــوع .

فيأتى ابن سلام الى هذا الخبر الشامل للشعر الباقى فيحتال حتـــى يخرج منه من بابه الخلفى الى تقسيم هذا الباقى ، الذي عده أبو عمرو قليلا ، الى قسمين : قسم صححه الرواة المصححون ، وقسم غثاء .

فيضع فى عنق ابى عمرو ما لعل ابا عمرو لم يفكر فيه قط ، مدعيا انه يستند فى تقسيمه للباقى هذا التقسيم على الرجل الذي لم يترجم عنـــه ، ولو انه اراده ابو عمرو لفعل ، فأتم القضية بأن يقول مثلا : وليس هذا الغثاء المصنوع الذي يكثر به الشعر الباقى من الشعر الصحيح .

فأخذ ابن سلام عن ابى عمرو حكما شاملا للموجود ، عاما فى انطوائه عليه ، ليخرج منه الى حكم بيته . وليس هذا من الانصاف لابى عمرو فى شىء ، وليس من الانصاف للتاريخ والعلم فى شـــىء .

فاذا كان ابن سلام قد ادخل هذا التقسيم للموجود على ابى عمرو « احتمالا » ، وعلى غير نص من الرجل فيه ، فان هذا « الاحتمال » نفسه يبرئه من هذا التقسيم ، بل هو اكثر من « الاحتمال » ، لان ما ذهب ابن سلام الى استنتاجه خارج تماما عن مدلول هذا النص المباشر .

وبذلك يخرج ابن سلام الى هدف اقلقته مطاردته . فيدعى أن ما بقى من شعر طرفة وعبيد ، وصح لدى « الرواة المصححين » عشر قصائد ، واما ما بقى فى أيدي الرواة الآخرين فكثير ، ولكنه يعتبر بمقياسه الشخصى غثـــــــــاء .

ولكن : ما العشر قصائد هذه ؟ هو لا يقول . وما هذا الجمع بين طرفة وعبيد فى نسق ؟ وهل ما قصد اليه هو ان الباقى لكل منهما عشر قصائد ، أو ان مجموع ما بقى لهما مجتمعين عشر قصائـــد ؟

والفرض الثانى ابعد لان فيه خللا فكريا لا نريد ان ننسب اليه ابـــن سلام فلم يقل أحد ان هذين الشاعرين قد أخرجا للناس ديوانا شعريـــا

اشتركا فيه . فهذا أمر لم يعرفه تاريخ الشعر العربى .

واذن فالاولى بالاخذ أن يكون قد بقى لكل من الشاعرين عشر قصائد ؟ وعلى كل يبقى الجواب على التساؤل الذى وقعنا فيه ناقصا ، فما القصائد هذه التى صححها ؟ وما الغثاء الذي اسقطه ؟ واين نص هذه القصائد العشر ؟

لم يقل هنا شيئا غير أنه أفاد من هذا التجهيل امرين :

1 ــ ادعاء العلم الكامل .

2 ــ التشكيك ــ مع هذا « التجهيل » بالشعر القديم .

ومن هم هؤلاء « الرواة المصححون » للقصائد العشر ؟ ومن هم هؤلاء الرواة « غير المصححين » الحاملون « للغثاء » ؟

فأما « غير المصححين » فانهم عنده « رواة الكوفة » ، وقد مر ابن سلام قبل لحظات بأعلمهم عنده ، مسخفا لروايته مسقطا لما عنده : مر بالمفضل الضبى كما راينا ، واذا كانت هذه حالة أعلمهم فما بال سائرهم ؟

وأما « الرواة المصححون » فانهم « أهل البصرة » . ومن هم هؤلاء من أهل البصرة ؟ لم يذكر منهم احدا . وننتهى الى أن نجد انفسنا فى مواجهة ابن سلام وحده . فهو حامل « العلم كله » الذي يحكم بمقاييسه الشخصية على ما عند غيره بأنه « الغثاء » .

وقد يظن انه ذكر هذه القصائد العشر لكل من طرفة وعبيد فى الحديث عن طبقتهما . لكنا اذا جئنا الى حديثه عن اثنيهما فى طبقته وجدنا الآتى :

« فأما طرفة فأشعر الناس واحدة ، وهى قوله :

لخولة أطلال ببرقة ثهمد   وقفت بها ابكى وابكى الى الغد

ويليها اخرى مثلها وهى :

أصحوت اليوم أم شاقتك هر   و من الحب جنون مستقر

ثم من بعد له قصائد حسان جياد » . (ص 30 هل) .

فبقى عند التجهيل الذي بدأ به . قدم البيت الاول من قصيدتين ، وأشار فى تجهيل أعرق الى عدد لم يحدده من قصائده بقوله : « ثم من بعد له قصائد حسان جياد » .

وفى « عبيد يقول :

« وعبيد بن الابرص قديم عظيم الذكر عظيم الشهرة . وشعره مضطرب ذاهب ، لا أعرف له الا قوله :

اقفر من أهله ملحوب   فالقطبيات فالذنوب

ولا أدري ما بعد ذلك » . (ص 30 — 31 هل) .

لقد نسى ابن سلام أنه صحح لكل من طرفة وعبيد عشر قصائد ، وجاء هنا ليعترف أنه لا يعرف لعبيد الا قوله :

اقفر من أهله ملحوب   فالقطبيات فالذنوب

ولا يدري ما بعد ذلك .

فان كان قد قصد الى هذا « المطلع » وحده : بيتا لا يعرف ما بعده ، فلقد كذب نفسه مرتين ، وان كان قد قصد الى القصيدة المفتتحة بهذا البيت فانه كذب نفسه مرة ، وان كان قد قصد الى ان مجموع ما بقى للشاعرين معا عشر قصائد فهو جمع غير مفهوم ، ولا مقبول من مؤرخ للشعر يضع الحقائق الخاصة حيث يجب أن تتضح فى مكانها بالقياس الى الشعراء الذين يؤرخ لهم ، فهو خلط غير مقبول .

وهو فى كل هذه الحالات لا يزال يقفنا من مساند أحكامه العفوية أمام مجاهيل لا دليل عليها من نص يقدمه للشعر الذي ينصره أو يخذله .

وكم كنا فى شوق الى التعرف على روايته المصححة للشعر الذي

زكاه خاصة وقد بدأ قصيدة طرفة المعلقة هذا البدء الذي خالف فيه الرواية التي سادت في غير اكتراث أو اهتمام بما ادعاه من العلم اللدني في المصحح الصارد لما عند الآخرين من غثاء . لم تأخذ الاجيال اللاحقة كلها « بعلم » ابن سلام الذي ادعاه ، ولم تصدقه فيما زعم ، وروت من شعر طرفة « ديوانا » يتجاوز ما جاء به القصائد الشعر التى « صححها علماء ابن سلام المصححون » ولم يقفوا في رواية شعر عبيد بن الابرص عند القصيدة الواحدة أو البيت الواحد الذي أفتى ابن سلام بصحته دون غيره .

والعلة الحقيقية لهذا الرفض أن ابن سلام كان يكتب خبطا من غير دليل ، وانه كان يكتب منصاعا لنزعة عصبية ماحقة لا تبقى لصاحبهـا على شيء من الوقار في نفوس الناس ، ولانه كان باحثا أوليا جدا في عصر خلا من الباحثين أو كاد ، وقد تقدم البحث من بعده تقدما جعل ما كتبـه هذرا في العلم الصحيح لا يؤبه له . وقد كان الرجل عاجز الاداة عـن الاتصال بالاصول المكتوبة للشعر الجاهلي التى كشفت بالكوفة ، وراح أهل الكوفة يفيدون منها أول افادة . وما من شك في أن آثار هذه المكتبة كانت في صحف متفاوتة العمر والقدم ، قد كتبت بأنواع الخط العربي المتطور في المنطقة . فقديمها في خط غير الخط الذي كتب به متأخرها . وقد قلت من قبل : ان ما بلغنا عن مكتبة المأمون وما جمعت من آثار في خطوط كان بعضها يرتد الى عهد تبابعة اليمن ، والى عهد عبد المطلب بن هاشم يقدم لنا صورة عن المكتبات العريقة التقاليد في العراق . فوقع ابن سلام من حق الانتفاع بهذه المكتبة موقعا ضئيلا جدا · ووقع البصريون موقعه . امـا الكوفيون فقد كانت ملابستهم للكتب ، ومداخلتهم لها ، واحتكاكهم بالاصول العريقة للشعر الجاهلي المجموع في المكتبة الواقعة بين ظهرانيهم ، كلها داعية الى التماس أسباب الاتصال بها ، ومن بينها التعرف على الخطوط التي كتبت بها تلك الاصـول .

وما كاد هذا العهد « الجاهلي » من عهود البحث الاولية يمضـي حتى كانت نتيجة المعركة قد تقررت بانتصار رواية الكوفيين فسمعنا راي

ابن جنى فى هذا يعزو الى وجود مكتبة المناذرة بين أيدي الكوفيين غناهم فى الشعر القديم بالقياس الى قلة ما كان بأيدي البصريين .

بل اننا لنسمع ما هو ابعد من ذلك فى الدلالة على قدر ما صار معروفا من العلم القديم بعد أن كان مجهولا : نسمع قول ابن فارس الذي قدمته بأن علمى النحو والعروض كانا قديما ودرسا وقلا بأيدي الناس حتى جددهما الخليل بن احمد البصري ، وابو الاسود الدؤلى .

لقد عمر ابن سلام ، وتوفى فى سنة احدى وثلاثين ومائتين ، وقال ما قال انتحالا لعلم لا يثبت له كتابه له منه القدر الكبير ، فاتخذ من الجهل بحقيقة ما كان عند الكوفيين وسيلة للطعن على ما حرم منه ، والتمس التعلات الذوقية الصرفة ، وانحرف الانحراف البالغ الفادح فى اصطناع التعلات المنطقية ، ووجه الاخبار المتصيدة من أقوال السابقين توجيها اخل بدلالاتها ليخلص منها مرتكزات مهتزة ظن أنه اذا قام عليها عصف بما عند خصومه ففشل حقا . واسقطت الاجيال اللاحقة به فى هدوء ادعاءاته العريضة فلم يكد يدخل القرن الرابع ويتقدم البحث حتى سمعنا قول ابن فارس وابن جنى .

وقد أثار ابن سلام بعمله الفج غبارا من الشك فى فترة ثم تساقط الغبار لم يعم به أحد .

الباب الرابع

الفصل الاول

ـ زحف الشعوبية الحديثة على اثـــر ابن سلام :

ابن سلام وتلاميــذه فى العصر الحديـــث

ومن عجب حقا أن تستيقظ هذه الموجة فى عصرنا هذا مندفعة على نفس الاسس التى اندفعت عليها الموجة القديمة ، ممتطية نفس الحجج ـ ان كانت هذه حججا ـ تلفف الجهل الجاهل بادعاء العلم ، وتعتمد على الصخب الذي صخب به الرجل الاول ، ويفتح لصخبها بعض النـــاس آذانهم ، ثم لا تلبث أن « تبوخ » ، وتذهب كأنها لم تكن ، ويمضى العلم والبحث فى طريقه القويم الثابت ، لا يمد بعشوائه النظر الى هذا السخف المضحك الا أصحاب الكساح الفكري الذين لا يتقدمون الا على وقع خطوات غيرهم ، ولو مضت بهم الى الهاوية .

لم يكن ابن سلام راوية فقد اعترف بقدر ما كان عنده ـ علـــى مـا رأينـا ـ وهو فى طريقه الى اثبات علمه ، باسقاط ما عند غيره . ولم يكن ناقدا ، وانما كان شبح ناقد يولد القواعد التى يبنى عليها هدمه للقديم من نصوص لا تسعفه بما احتاج اليه . ولم تكن له بالتالى نظرية صحيحة فى النقد لانها لا تستوفى شروط الانطباق على الوقائع التـــى اتخذت اساسا لتفسيرها ، ولانها تريد أن تعيش فى فراغ زمانى .

وقد اعتمد المستشرقون فيه على « حائط مائل » ، كما نقول فى مصر . فان كانوا قد كبروه عمدا وهم يعرفون ضآلة حجمه فانهم مغالطون ،

وان كان قد كبر لديهم حقا فانهم لجاهلون .

وهم فى مواقعهم المعروفة من عداوة العرب ، ومن انتحال زى الباحثين يتقنعون به ، يتلمسون السلاح من أى باب ليضربوا به التاريخ العربى والوجود العربى : هم قساوسة أولا وآخرا يقودون على الصعيد الفكرى حربا صليبية . وقد وجدوا فى العبارات المبعثرة بين الكتب العربية مردودة الى ابن سلام ما خيل اليهم أنهم قادرون على استخدامه فى حربهم المرغية ، فظلوا يحنون اليه حنين العطشان الآيس الى الماء حتى وجدوه فنشروه ، فكان من ثماره الحصرم طه حسين . وكانت نواة الثمرة كتابا أو صورة كتاب دعاء صاحبه « فى الشعر الجاهلى » .

كتاب فى الشعر الجاهلى ــ بوق من ابواق الاستشراق :

ولم أر ولم اقرأ صورة من صور التفكك العقلى ، والهزل المتحلل من كل القيم بقدر ما رأيت وقرأت فى هذه « الكناشة » البائسة التى ظهرت للناس تحت صورة « كتاب » .

فصاحبها لا يكاد يبصر ما بين يديه ، ولا يحس ما تحت قدميه ، ولا يدرى ما خلفه مما يدوس عقبيه : هو كحيوان غريب يندفع فى خوف ييامن ويياسر ويهجم فى غير ارادة للهجوم ، ويعود على نفسه فى جنون لا يدرى معه اكاز هو أم فار ، ثم يخور خوار المصروع ثم تبتلعه الهوة التى راح يهجم عليها فيغيب فجأة كما ظهر فجأة ، وكأن لم يكن شىء .

سأله فى المغرب ــ وقد زاره مرة سنة 1958 ــ سائل : ما بالك قد ارتددت قبل اليوم عما كنت تقول به فى مستهل دخولك على العلم ؟

فكان رده عجيبا : يكفى أنى أثرت بما كنت أقول به اذ ذاك العقول الى البحث والى النظر .

وليس يكشف عن المعنى الكامن وراء هذا الاعتراف الضمني بالاقدام على المحارم الا حوار آخر دار بين صحفى وبين طه حسين ، أقدمه بصورته التى وافق عليها « طه حسين » نفسه ، وقد قدمه كاتبه اليه ضمن رسالة نشرت فى « اقرأ » العدد (301) · يقول طه حسين لكاتبها :

« وقد عرفتك دائما اخا كريما وصديقا حميما وخليلا لا يحرص على شيء كما يحرص على الوفاء .. وغفر الله لك ما قدمت الى من ثناء لا ادرى انى له اهل · ولكنك فاضل متفضل ، وهيهات أن ينهض شكرى بحقك » .

فالكاتب ليس موضع اتهام من طه · يقول الكاتب :

« .. وكانت نفسه قد امتلأت بالنزعة الادبية الصافية .. راى أن يتطاول على اديب عملاق سلب عقول القراء وهز مشاعرهم بنصوع بيانه وجمال أسلوبه ·

كان هذا العملاق هو السيد مصطفى لطفى المنفلوطى صاحب « النظرات » ، و « العبرات » ، ومترجم (ماجدولين) و (فى سبيل التاج) يقول طه حسين للمنفلوطى من بين ما قاله فى عشرين مقالا نشرت بجريدة « العلم » وكان يحررها الشيخ عبد العزيز جاويش :

« ايها الكاتب المجيد .. اسعد الله صباحك واحسن مغداك ومراحك .. وقوم المزور من شأنك والمعوج من لسانك .. والهمك الصواب فى الاعراب .. والاحسان فى البيان .. فما أعلمك فى كل ذلك الا دنيا ·

بحثت عن معناك فلم اجده الا غثا .. وعن لفظك فلم اجده الا رثا .. وعن اسلوبك فلم الفه الا مبتذلا .. وعن صيتك فلم أجده الا منتحلا .. »

هذا كلام طه حسين عن المنفلوطى الذى لم يمض منا الى باب

الحياة والنور والطهر شاب الا بعد أن نهل من نبعه السلسل العذب الغدق · ولم يدخل واحد منا على « الادب » الا بعد أن ذرف بين يدى ذلك العابد المتهجد فى هيكل الطهر والجمال دموعه · ولم يدخل على التعبير كاتب بعد أن كتب المنفلوطى الا قابسا من لفظه الحلو المسكر ، ومن صوره قبسا ينير له الطريق ·

يقول « صديق طه » وكاتب هذه الرسالة :

« وقد سأله صحفى بعد أربعين سنة من تلك الحملة عن سر الحملة على المنفلوطى فأجابه وهو يبتسم :

« كنت شابا يريد الشهرة على حساب كاتب معروف ·

قال له : لقد أفرطت وتطرفت فى النقد . .

فقال له مقاطعا :

تعنى طول اللسان . . ان سببه فى رأيى هو عنف مزاجى ، ولعل هذا السبب ولا سبب غيره » ·

(« اقرأ » العدد 301 ص 55 — 57) ·

هكذا فى خفة على نفسه ، وفى هوان وراحة من ضميره ، وفى ابتسامة راضية ذاكرة طافحة بالسعادة بما ركب فى حربه للنور وللقيم ، يرد طه حسين .

فلا قيمة لحق ، ولا مكان لعدل ، ولا وزن لتاريخ فى سبيل تحصيل « الشهرة » · فليهدم الدنيا اذن ليشتهر .

والواقع أن هذا هو المقياس الخلقى ، والوازع الخفى الذى كان يقوم وراء « الحركية » فى حياة هذا الرجل الغريب ·

هذا القلم هو الذى هاجم « سعد زغلول » فى « الجريدة » ليشترى صاحبه بالقذف مكانا قمينا فى الحياة المصرية ، وليحصل به عن طريق سادته شهادة من « الجامعة المصرية » القديمة ، ومكانا فى البعثة الى فرنسا ليحملوه « دكتوراه الجامعة » التى كانوا يحلونها لكل وارد ، وبها انزله سادته فى جامعتهم القديمة جزاء على ما شتم لهم سعدا ، يدرس التاريخ اليونانى والرومانى وهو الذى لم يتصل منه بشىء فى أوروبا ، ثم اشترطوا نقله الى « كلية الآداب » المحولة عن الجامعة الاهلية القديمة الى الاشراف الحكومى ، على أن يظل طول حياته « استاذا » فجاءها ليدرس « الادب العربى » وليس له منه نصيب . فلقد رسب من قبل ذلك فى « عالمية العميان » بالازهر .

رسب فى الازهر للاسباب التى يرسب لها الطلبة الراسبون أثرا للعجز الحقيقى فى القوى التى لا ترتقى بهم الى المواجهة العملية للمواد الصلبة الواجبة التحصيل فى المدارس والمناهج النظامية ، وهى المواد التى لا تقوم الاجابة فيها على التخمين والتخييل وترقيش العبارة والتدارى وراء التعميمات والتهويشات الضبابية ، وانما تقوم على الوقائع المادية المحصلة من تلك المواد خلال مراحل الدراسة المنظمة .

رسب صاحبهم كما يرسب غيره من آلاف الطلاب العاجزين . ولو اتيح لكل طالب من أولئك أن يتحدث عن نفسه بمثل ما اتيح لطه فلعله كان اعتذر بأبلق مما اعتذر به طه فى مواجهة رسوبه . وما من طالب سقط الا انتحل لنفسه العذر فى ظروف الامتحان والممتحنين لا فى عجزه . غير ان هؤلاء كانوا يقولون لمن لابسوهم ، وكان ملابسوا طه هم قراء الصدف التى فتح حقد اصحابها لقلم « طه » مجال القول ليرضى نفسه بعد ان أرضاهم ، يقولون للناس نفاقا : للرجل رأيه الذى يسأل عنه وحده . ولكن من كان هو حتى يسأل ؟ كانوا يتوارون وراء العماء .

الفصل الثانى

ـ الصدفة والاستثنـــاء هما الاصل :

لقد ساقت الصدفة « طه حسين » الى احضان الرجل الاحول الغامض « لطفى السيد » فاستخدمه ليشتم له ولحزبه « سعد زغلول » . فدخل « طه » الى حقل السياسة من الباب الخلفى . وكان هذا الحزب وعلى رأسه « الامير فؤاد » هو التيار الذى احتمل الرجل الى الجامعة القديمة بعد أن سقط فى الازهر ، وكان هذا التمحك أو « الاستئجار » السياسى هو الذى ساق « طه حسين » الى دكتوراه الجامعة المصريـــة القديمة التى لم تكن قط شيئا . وكانت هذه القربى السياسية الى جماعة « فؤاد » هى التى تذفت « بطه حسين » الى فرنسا ، فحصل منها على دكتوراه « الجامعة » التى حصل عليها زكى مبارك من باريس فى ثلاثة أشهر من شهور العطلة . وكانت هذه الشهادة هى التى حملت طه الى العمل فى الجامعة .

وكلها بنات الصدفة الاولى التى تذفت بطه حسين الى احضان اغمض شخصية فى تاريخ مصر بعد شخصية عبد الناصر : شخصية لطفى السيد الفيلسوف الذى لم يتفلسف ، وأستاذ الجيل الذى حارب من أول ظهوره المع شخصيات مصر وأتم بحرب شعبها ، وبناه الاستثناء الذى بنى حياة الرجل كلها على الرضا حازه لانه صار يشتم سعد زغلول .

ثم كان عمله فى الحقل العلمى كذلك ابن التخبطات والشطحات التى تربط عمله بالصدفة . سقط فى الازهر فألقى به السقوط هناك الى الجامعة القديمة . وكتب بحثه لدكتوراه تلك الجامعة غير المعترف بهـــا فى « أبى العلاء المعرى » ، فرمى به البحث الى فرنسا . وكتب فى فرنسا

بحثا عن « فلسفة ابن خلدون الاجتماعية » فعاد أستاذا « للتاريخ القديم » الاوروبى ، وليس فى عمليه المتقدمين به من علاقة · ولفظته الجامعة القديمة الى الحكومية « أستاذا للادب العربى » ، من حيث لا تدرى ، ولكنه كان شرطا من شروط نقل « الجامعة القديمة » التى اسسها فؤاد الى « الجامعة الجديدة » التى اسسها « فؤاد » نفسه : ففؤاد هو الذى اشترط ، وفؤاد نفسه هو الذى قبل .

لذلك فلا غرابة فى أن يقول « طه حسين » الذى صيرته تبعيته للوفد ، وزيرا بعد ان ازرى بالوفد وبرئيس الوفد عمرا طويلا ، لا غرابة فى ان يتلمس رضا « فاروق » ابن فؤاد فى خطبته المشهورة بافتتاح معهد الصحراء فى سنة 1951 : « انه غرس نعمة ابيه ، فهو الذى ارسل به الى فرنسا » . ولا غرابة فى ان يتابع مع الابن خطة « الاستفادة » التى اتبعها مع « الاب » ، فيقول له فى تلك الخطبة نفسها : « انك يا مولاى المثل الاعلى لشعبك فى الاخلاق » ·

وصاحبه « مصطفى صادق الرافعى » يقول لوليه « ابى رية » فى احدى رسائله اليه ، وقد سأله ان كان قد قرأ « ذكرى ابى العلاء » : انه قرأ منها فصلين ووجد بها من الاخطاء والسقطات ما كفى لرده عن المتابعة ، وانه يعرف أن الرسالة قد اشترك فى كتابتها اربعة .

واما « فلسفة ابن خلدون الاجتماعية » فلم يسمع عنها احد بعد ان كتبت حتى فى الترجمة التى قام بها متطوع فعاداه « طه » ·

ويقول له زكى مبارك عنها : ان المستشرقين حين قراوها قالوا : بضاعتنا ردت الينـا ·

وهذا الطريق الكثير التعرجات هو الذى ادى بطه حسين الى الجامعة المصرية الجديدة فألقى به يومئذ فى منعرج اعمق واضيق من سوابقه فكان العمل بها كزا ، وكان الزحف فيها اوعر . وكان سقوط « ابن سلام » بين يدى الاستاذ ، الذى يتحسس طريقه ، صدفة محيرة ، لم تلبث ان

تراكمت على قمتها صدفة ثانية ايقظت فى ذهن « الاستاذ » المجبول على اصطياد الفرص من « الصدف » انبعاثا الى تنفيس عن شعور غامض مكبوت ظل آخذا بخناقه مذ دخل الازهر ، وزاد اعتصارا له مذ سقط فى امتحان « عالميـــة العميـــان » .

والصدفة الثانية يقصها علينا « طه حسين » نفسه فقد القت به أستاذية الجامعة القديمة الى بلجيكا ممثلا لها فى مؤتمر للعلوم التاريخية ، 1923 ، فقضي بها اسبوعا ممتعا كما يقول هو · ولما كان رجلا مفيـــدا يحب ان يفيد الناس جميعا مما افاده ، وان يفيد بدوره مرة ثانية مـــن نشر ما راى فى الصحف ثم فى الكتب فقد كتب ما رآه فى الصحف وتقاضى اجره ، ثم عاد الى كتابته فى كتاب فتقاضى عليه اجره وهو بالعملين جميعا قد ابدى للناس انه عالم ، وذكرهم بأنه مرموق بـــين العلمـــاء ، يحضر مؤتمراتهم كما يحضرها كبارهم ، ثم اضاف الى عدد كتبه كتابا ، كأنـــه جديد ، وليس هو الا القديم الذى قراوه من قبل ، فهو فى حساب الترقية فى الوظيفة عند العدد كم بنفسه جديد . وهذا حال اكثر كتب طه حسين ·

فبعد مقدمة طويلة لا هى من العلم ولا هى من الادب يهدى طه حسين الناس فيها الى ما زعم له غيره أنه « التاريخ » بمعناه الجديد ، وبعد وصف للمؤتمر وافتتاحه يمضى فى ثلاث مقالات يأتى طه حسين الى امر لم يكن يدرى وهو يكتبه انه سيكون منبعثه الى الحياة فى الحقل الذى اسقطته عليه الظروف والصدف · يقول عن اليوم الثانى من ايام المؤتمر : (مـــن بعيـــد ص 44) .

« سمعت محاورة ما كنت اظن انى سأسمعها فى يوم من الايام · وكانت هذه المحاورة بين عالمين خطيرين : احدهما فرنسى والآخر بلجيكى . .

ذلك ان احد الفلاسفة البلجيكيين الاستاذ دوبريل الف منـــذ حين كتابا فى تاريخ الفلسفة اليونانية ، وزعم فى هذا الكتاب ان البحث التاريخى الصحيح ينتهى بالباحث الى ان سقراط شخص خرافى لم يوجد ولم يعرفه

التاريخ ، وان خلاصة حكم التاريخ فيه كخلاصة حكم التاريخ فى هوميروس . كلاهما شخص آمن به القدماء واظهر التاريخ انه لم يوجد قط » . (لم يثبت أو يظهر التاريخ شيئا من هذا النفى قط كما سنرى فى فصل يلى) ·

وانظـــر كيف وقـــع هذا التشكيك فى وجود سقراط فى نفس طه حسين يوم كان لا يزال خالى الذهن من « مشروع الشك فى كل شىء » باعتباره أداة يمكن أن تستغل لتؤدى الى « الشهرة » التى لم يكف يوما من أيام حياته عن السعى فى طلبها مهما كان الثمن لتحقيقها ــ كما رأينا فى اعترافه السابق ــ ثم فى المحافظة عليها وتغذيتها ما اتسعت الى ذلك سبيل ، ومهما كلفه الحفاظ عليها من السعى الساعى والحيلة البارعة · ومن قبل ذلك باعتبار « التشكيك فى كل شىء » أداة لملء الفراغ العلمى الحقيقى الذى كان يعيشه فى « استاذية » لم يعد لها اى اعداد ، وانمـــا كان طريقه اليها استغلال الدفع السياسى الذى وجد نفسه يهتبشه مـــن جانبيه على الشاطىء المؤمن للسلامة مع درك الحاجة .

يقول : « أعترف بأنى دهشت الدهش كله حين قرات عنوان هذه المحاورة قبل الذهاب الى المؤتمر · فما كنت اظن ان وجود سقراط يصل فى يوم من الايام الى أن يكون موضوع بحث ، فضلا عن أن يكون موضوع شك ، بل فضلا عن أن يكون موضوع انكار » .

وانظر الاسباب التى ثارت من أجلها دهشته ، وعظم استنكاره للشك فى وجود سقراط · يقول : « ذلك لان سقراط لم يعش فى عصر جهل وبداوة ، ولا فى أيام خرافة واساطير ، وانما عاش فى عهد علم وحضارة ، وفى ايام تحقيق وتاريخ . والناس مجمعون منذ أوائل القرن الرابع قبـــل المسيح على ان هنا كآثينيا اسمه سقراط . . »

ثم يمضى فى تقديم المؤنسات التى ترتقى عنده الى ايمانـــه بأن شخصا كان يدعى سقراط قد وجد · وفى (ص 87) الصفحـــة التـــى تليهـــا يقـــول :

« فهم (الناس) يؤمنون بوجود سقراط وبأنه ابو الفلسفة ، ولكنهم لا يستطيعون أن يبينوا فلسفته . بل هناك ما هو اغرب من هـذا : لا يستطيعون أن يصفوا سقراط ولا أن يتميزوا شخصيته المعنوية . فلسقراط شخصيات كثيرة تختلف باختلاف تلاميذه » .

ولعلك تظن أن طه حسين يقول هذه الاشياء عن سقراط من عنده فيلابس به عندك علما بشيء من تاريخ الفلسفة اليونانية لم يكن له الا من قبل مثل هذه المناسبات . فلقد جرى الحوار بين البلجيكى وبين الفرنسى فى هذا المؤتمر فكان طبيعيا أن ترد فيه هذه المعارف التى يقدمها الرجلان كل يحاول تزييف ما عند الآخر . اما طه حسين فكان خلوا من كل ذلك قبل ذلك اليوم ، وان كان هذا القدر الذى ذكره من امر سقـراط قدرا يحصله طالب الثانويات الفرنسية . ولست اقول هذا تجنيا ولا رجما بالغيب ولكنى اقوله بناء على ملابسة متصلة لعلم الرجل اتصلت فيما بين سنة 1929 الى أن خبا الرجل فى حياته : اسمع منه واحاوره ، وتتيح لى الفرص المتكررة الغوص الى أعماق نفسه فيزعجنى ادعاؤه من العلم ما ليس له . وسنمضى الى جوانب تفصيلية تضعنا بملمس واضح من قدر معارفه فى اليونانيات واللاتينيات التى طالما تبجبح فى القول بأنه من مغاويرها ، حتى قدم منها يوما تلخيصا لطائفة من المسرحيات ترجمها عن الفرنسية التى لم يكن يعرف من لغات الارض سواها ، فوهمها بعض الناس مترجمة عن اليونانية .

وليس علمه فى هذا بذى خطر الآن ، وما أردت التنبيه اليه انما هو تلك البذرة التى بذرها هذا الحوار فى عقله ، وكيف بدا له هذا التشكيك — بل الانكار — لوجود سقراط كفرا بديعا فاستبشعه ثم نظر فى نتائجه ، وفى قدر ما يمكن أن يجنيه هذا الفيلسوف البلجيكى من « الشهرة بالعلم »، ومن خلود الاسم ما جعل هذه البذرة المفاجئة تبدو غريبة ثم تتحوصل فى نفسه لتنطلق بعد ذلك فى اقل من عامين نبتة شيطانية منقولة من بلجيكا واثينا الى القاهرة ونجد فى جزيرة العرب .

وليس هذا بالغريب على عمل طه حسين بل انه ديدنه فى حياته كلها يلقف كل ما قاله فى كتاب او مقال أو محاضرة من سابق قال فيه ، فهو مكرر لغيره أبدا بمثل ما هو مكرر فى أسلوبه وعباراته عن فقر وضحولة لا عـــن خصب وغنـــى .

ومن يومه شكا الناس من هذه الخلة فيه مر الشكوى لكنه لم يكن له حيلة فيما يركبه فى الناس ـــ اخذ أقواله فى الشك فى الشعر الجاهلى من المستشرقين ، واخذ كتابه عن « المتنبى » من العاجز بلاشير ، ونقل زكى مبارك عن المستشرقين قولهم فى « ذكرى أبى العلاء » : « بضاعتنا ردت الينا ــ » بل انه خلص نمط على « هامش السيرة » وموضوعه من كتاب « خيل الله » للاخوين « جيروم وجان تاروه » ، وأخص من ذلك ان تنتحى « أيامه » موردا له معينا موحيا من قصة « الازهر » التى كتبها أحمـــد ضيف بمعونة فرنسى نزل مصر . ثم كانت قصصه كلها من وحى الجرائـــم اليومية التى تنشر فى الصحف التى كانت تقرأ عليه كل يوم صباح مساء .

لم يكن غريبا على طه حسين أن تقع هذه الانحرافة الجديدة فى نفسه ، وأن تختمر فى قلبه وأن تنبعث فى هياج شيطانى راقص كالدخان فى عهد كان يتلمس فيه الوجود العلمى فى « استاذية » الجامعة : وهى أول محنة حقيقية صادفها طه حسين . ومن عجب أن يأبى التاريخ الا أن يضع اعترافه بهذا على لسانه فى اهداء « فى الشعر الجاهلى » الى عبد الخالق ثروت باشا : رئيس الوزراء وعضو مجلس الجامعة الاعلى ، يقول له : انه تحرك من السياسة الى الجامعة ؛ لذلك ملأت النظرية فراغ نفسه ، وعرف فى وضوح النهار مدى الاثـــر النـــاجم لهـــا فى حيـــاته حين يطالع بها مجتمعا علميا لا يزال يعيش على طريقة القرن الحادى عشر فى الازهر . قد خلصت له تجارب اسلافه الماضية علما حقيقيا عـــن الماضى ، ولكن هذا العلم قد ركز ولخص فى متون وحواش ، ثم شرحت الحواشى فى مطولات جافة تناقش النقاش العنيف ، وتؤخذ الاخذ القاسر ، ويحمل الطالب على حفظها حفظا ، واستيعابها استيعابا لا هم للاساتذة

الا ان يحملوه فيه المادة دون عبء بالاناء .

كان يعرف معرفة الخبير الذى ابتلى من قبل ذلك وسائل العمل لتحقيق الشهرة بادعاء العلم كما راينا فى قصته مع المنفلوطى ان هذه هى « لقطة العمر » وانها اذا كانت قد دفعت الاوروبيين الى ان يفغر علماؤهم افواههم ، وهم من هم تقدما فى اساليب التسرب عند حمل المعارف الى طلبتهم وجماهيرهم فانها ستكون مذهلة للازهريين حاملة لهم على الانتفاض المذعور ، لا لانها علم ، ولكن لانها « تشكيك » ، وطريق التشكيك أيسر طريق ، والمعارض فيه مهما قويت حجته لا يدرى اين موقع قدم خصمه ليقطعها له . كان يعرف ان المكسب محقق والخسارة غير ذات موضوع لانه لا يبيعك الا « التشكيك » فيما عندك ، على حين ان النظرة الاولى قد تحمل البسيط غير الناظر على الظن بأنه يقدم شيئا ، وهو لا يقدم الا العماء .

وانه ليكشف عن ذلك فى صراحة فى حديثه عما كان يتوقع ان يلقاه الاستاذ « دوبريل » لو انه نجح فى اقناع الناس بآرائه فيقول : (ص 90).

« فاذا راى الاستاذ » « دوبريل » ان فلسفة سقراط تكاد تكون موجودة برمتها عند الفلاسفة الذين تقدموه وان شخصية سقراط غامضة متناقضة عند تلاميذه وفيما تركوا من الاسفار ، وان شخص سقراط كان موضوع العبث والسخرية عند الشعراء الممثلين كان من اليسير عليه ان يصطنع المنطق فينظم مقدماته ويرتبها حتى يصل الى هذه النتيجة : وهى أن سقراط شخص خرافى » . (جاءت هذه القضايا كلها فى ثنايا الجدال الذى اصطخب فى المؤتمر بين الاستاذين الخطيرين ـ كما وصفهما المشاهد نفسه) احب أن تتنبه الى عبارته : « كان من اليسير عليه أن يصطنع المنطق .. الخ » ثم يقول :

« هذه النتيجة مطمعة خلابة لانها تخرق الاجماع اولا ، ولانها تخيل الى صاحبها انه قد رد الامر الى نصابه فأثبت اتصال الفلسفة

ونفـــى انقطـــاعهـــا ٠

ولانها بعد ذلك ان افلحت كانت خليقة أن تخلد اسم صاحبها فى تاريخ الفلسفة كما خلد اسم « ولف » فى تاريخ الادب اليونانى » ٠

كانت الطريق بينة بين يدى طه حسين ، وكانت الجائزة معدة ، وكان الجو مهيأ فى مصر ، والباب مفتوحا فلقد سبق المستشرقون الى اثارة الشك حول بعض الشعر الجاهلى ، فلم يبق على طه حسين الا أن يمد برجليه . كان خطه الواضح أنه « من اليسير اصطناع المنطق ، وتنظيم المقدمات وترتيبها حتى يصل الكاتب الى النتيجة المطلوبة وهى النفى ، وكانت هذه النتيجة مطمعة خلابة لانها تخرق الاجماع أولا ، وتخيل الى صاحبها انه قد رد الامر الى نصابه . . » ولكنه حين طبقها تعثــر فـــى منطقه ، وان كان خـــرق الاجمـــاع ٠

ولست اظن ان طه حسين كان يطمع فى « خلود الاسم » فلقد نفى من ربع قرن تلك النظرة التى تأبى على اصحابها الا التعلق بخلود الاسم ٠ فعل ذلك وهو يحاور جماعة من أدباء الجيل الذى جاء بعد جيله عند ما قالوا لـه : ان أدبه لن يعيش بعد موته . فراح يسائلهم : ومن هذا الذى يفكر فى الخلود بعـــد الحيـــاة ؟

لكنه كان طالب « شهرة » ، وكان حريصا على المنصب ، وكان يريد أن يمضى فيه من كبير الى كبير ليتاح له التمكن من الكلية ، ومن خصومه الذين كان لا يهدأ فى قلبه الكره لهم والسخط عليهم ٠ لذلك وقع هذا الفتح الجديد من نفسه فى الشغاف فلم تلبث البذرة أن نمت ، وما دخلت سنة 1925 حتى كان يحاضر بها فى دروسه الجامعية ٠ ويظهـــر أن الطلبة لم يكونوا من التفتح على التاريخ العربى أو الادب بحيث تقع هذه النظرة الجديدة موقعها الحقيق بها من نفوسهم ٠ فتلقوا ما كـــان استاذهم يقوله ، يستوى عندهم نفيه ما نفى واثبات غيره ما أثبت ٠

لم تحدث ضجة بين الطلبة ، ولم تصل أصداء هذا الصخب الداخلى

الى خارج حيطان المدرج · وما من شك فى أن طه حسين ضاق بهذا الصمت فأصر على أن يطبع محاضراته زائدها شيئا من الفلفل الحار الذى يهيج المعاطس ، ويبعث الدمع فى العيون · كما آثر ان يسبغ عليها شيئا من الاردية الفضفاضة التى يمضى رافلا فيها جماعة العلماء أو المتعالمين ، لينتهى بذلك الى « تحقيق الشهرة » ·

فاذا به يلتمس الثانية فى التعلق بأهداب « ديكارت » ويلتمس الاولى بالهجوم على أبوة ابراهيم للعرب ، وانتسابهم الى اسماعيل ، ويذهب فى هذا النفى الارتجالى للخبر التاريخى القائم فى حياة مجتمعات الشرق القديم قيام الصخرة العاتية فى محيط التاريخ ذى العباب ، الى محاولة تطاول القمىء القزم على الجبل الشامخ الجبار ، فلا يكتفى بالتحويم السادر حول القرآن والتوراة ولكنه يقذف باللفظ من حيث لا يدرى من أين يأتى به ولا أين يقع · كانت مهزلة حقيقية فى تاريخ البحث العلمى بعد أن اقتحم حرمه ممثل ضئيل ·

الفصل الثالث

ـ اتهام علماء المسلمين بالكذب والتزييف :

سنأتى الى باب من أبواب كتابى هذا نلتقى فيه مع ابراهيم فى التاريخ القديم بما يقدم الشهادة الحاسمة · لقد مضى طه حسين فى هذه الكناشة الهازلة ينال من كل شىء : وانك لتخرج من كتابه هذا ـ مع التجوز ـ الى صورة غريبة جدا لا تصلح لمجتمع بشرى أى مجتمع ·

كان العالم الاسلامى كله ، وأهله جميعا من عرب ومن عجم يديرون مصانع « لفبركة الشعر » مصبوغا باللون الجاهلى : كلهم فى

ذلك سواء بدءا من ابن عباس وتلميذه نافع بن الازرق حتى آخر مولى فى الدولة العباسية لحق عهد تدوين الشعر العربى الذى لا يعرف طه حسين عنه الا أنه كان فى العصر العباسى ·

كان ابن عباس اذا جاءه نافع بن الازرق يسأله عن معنى لفظ من الفاظ القرآن أو الحديث فسره له ، فاذا سأله نافع : أو قالت العرب هذا ؟ قال : نعم ثم يقدم له الشاهد على صحة المعنى ببيت من الشعر العربى يصدق ما قاله له ·

وما عيب هذا ؟ عيبه عند هذا « العالم الفذ » طه حسين ان معنى اللفظ فى الشعر الذى يستشهد به ابن عباس يطابق تماما معناه فى القرآن الكريم أو فى الحديث الشريف · وهذه المطابقة التامة عند «الاستاذ» دليل على أن الشاهد مصنوع ومن هو صانع الشعر ؟ جماعات تخصصت فى « صناعة » هذا الشعر ، فهى تصنعه وتقدمه للقصاص ، وهؤلاء القصاص يضيفونه ، مع ما صنعوه أو صنع لهم من قصص نسجها الخيال ، الى الماضى ، وهى ليست من الماضى فى شىء فهى انما خلقت للتسالى · فهو لا يعرف معنى « القاص » فى القديم والقرآن يدعو التاريخ القديم الذى يقدمه « قصصا » واستغلال التاريخ للعبرة ، لا يخل بمعنى التاريخ · لكن طه حسين ظن القاص القديم من قبيل الشاعر حامل الربابة .

وابن عباس يسأل عن معنى اللفظة القرآنية يأتى بها نافع أو غير نافع على غير موعد ،ومن غير تهيؤ من قبل السائل والمسؤول جميعا ،فيجيب ويقدم الشاهد من محفوظه الشعرى على التو والمكان . فهل اتفق ابن عباس مع السائل من قبل وهيآ موضوع السؤال ، وأعد ابن عباس نفسه للمجلس العام بعد أن صنع له صناع الشعر المتخصصون شاهده الموضوعى شعرا يدخل على العرب الخلص السامعين له بأنه جاهلى لا مراء فيه ، عربى لا جدال فى دلالته ، منتزع من ماض لم يعرف واحد

من الحضور عنه شيئا ، ولم يسمع به فى سابق أيامه ، ولا يجده فى محفوظه الشعرى ؟ وقد كان الشعر عدة العربى وثقافته ، ووسيلته الى تكوين عربيته من فجر طفولته حتى أنضج أيامه · واذا لم يكن طه حسين قد عرف هذا — وهو قطعا لا يعرفه — فانه قد جهل البسائط الاولى فى ثقافة العرب فى جاهليتهم وفى الاسلام . لقد كان الاساس فى تربيتهم حفظ الشعر القديم . وسنأتى الى باب يطلعك على قدر حفظ هؤلاء القوم للشعر القديم ·

وتعال معى . هل كان ابن عباس قد أعد عدته بعد أن كبرت سنه ، وأصبح عالما معروفا ، واتخذ مخزونه من هذا الشعر « المفبرك » بحيث أصبح يحفظه كله ، وهو بقدر ما فى القرآن الكريم من الفاظ يشكل معناها ومبناها ؟ وهل اتفق مع صناع الشعر هؤلاء على الالفاظ المشكلة فى القرآن وعلى معانيها التى اختارها لها ليهيئوا له الشعر « تفصيلا » كما يصنع « الخياط » على قدرها ؟ أترى معى قدر نزق ملقى التهمة بالتزييف على الاجيال ؟

وهل لم يتحدث واحد من هؤلاء « الخياطين » « المفصلين » البارعين بخبر هذا الى ولى من أوليائه حرجا من الرجل بدينه وقرآنه ؟ وهل لم يكفر واحد من هؤلاء أو يكفر ابن عباس الذى يضع للقرآن الشواهد المصنوعة ؟ وهل لم يفلت قياد بيت أو بيتين من لجام هذه الدقة الواعية فى الصياغة أو الدلالة ؟ لقد بلغ طه حسين فى الهذر مبلغا لم ينهض اليه قبله ولا بعده أحد .

وأحب أن اقول لك شيئا آخر ليس بسر خاف على من قرأ « منهج ديكارت » الذى تمحك به طه حسين · وكل طالب من طلبة الثانويات الفرنسية التى ادخل طه حسين الى المرحلة التى تعلوها فى الجامعة دون أن يمر بها ، يعرف عن منهج ديكارت أو « خطة العمل » التى رسمها ديكارت أنها شىء وما يسمع من طه حسين عن هذه الخطة شىء آخر .

ويكفى أن تعرف أن المرحوم الاستاذ محمود الخضيرى اول قسم الفلسفة قد ترجم هذا المنهج عن أصله الفرنسى وقدم له بما يوضحه ، بحيث أفزع طه ، فطارد الشاب الفيلسوف فى حياته وابى عليه أن يدخل الى هيئة التدريس فى كلية الآداب فحرمها عليه تحريما على حين أطلقها لكل ناعق . وظل الخضيرى يلقى اخوانه شاكيا الظلم الذى نزل به الى أن لقى ربه وهو يعمل فى « الازهر » الذى ترجم من أجله « منهج ديكارت ».

واحب أن أقدم تفصيلا جزئيا لمنهج ديكارت يبين أن طه حسين لم يسمع عنه الا فى الصحف العامة التى كان يتناول منها علمه لا بد من كلمة تضعنا بازاء الجوهرى من هذا المنهج ليستقيم لنا النظر على قياس مستنير ، لا على غموض ملبس نتعلق فيه بالباطل الشائع المحصل تخطفا عن غير استيقان ٠

الفصل الرابع

ـ شىء عن منهج ديكارت وطريقته التى دعيت « بالشك المنهجى » :

ولد ديكارت فى السنين الختامية للقرن السادس عشر وعاش حياته كلها فى السابع عشر ٠ وقدم منهجه للناس اول تقديم سنة 1637 .

وكانت أوروبا قبل ذلك قد ابتدأت تفتح عينيها على أنوار الحضارة العربية ، وتتطلع اليها فى لهفة وحسد ، تأخذ عنها وتحارب أهلها تحت شعار دين اشتقته كنيستها اشتقاقا من عقيدة مشرقية متطورة ، فردته الى « تثليث » يشخص تأليه الملوك : وهى المرحلة النفسية والاعتقادية التى كانت قد انتهت اليها يومئذ ، ولا زالت تلازم الى اليوم عامتها ، ويتعصب لها خاصتها تعصبا مبنيا على الشعور بالنقص الذى يتزيى

بزى الاقتناع ، ينظرون من جانب ، على استحياء ، الى الاسلام فيحدثون النفس بما لا نعلم . « من أغرب الظاهرات أن يلتقى طه حسين فى هذا الكتـاب مـع بلاشير فى آخـر كتبـه فى النظـر الى هـذا التثليث على انـه توحيـد الهـى » .

وكان الطامحون منهم قد حجوا الى جامعات الاندلس فنهلوا من ينابيع العلم الثرارة ، لا يحجبهم عن ذلك دين أو جنس أو لون . وكانوا قد خالطوا ، فى تلك الحقبة من اللقاء الطويل الدامى والمسالم ، العرب من غرب ومن شرق ، وشهدوا العلم المتطور فى غمار التجربة ، والكشوف الكيمياوية البالغة حد الطموح الى تكوين الذهب كيميائيا من كل معدن ، وسمعوا وشهد منهم من شهد تلك المعامل الكيميائية المتدفقة بالدخان ، المتوهجة بالنار تغلى فيها المواد فى أنابيب الاختبار ، وتتمخض فى شبه سحر عن مواد مركبة أو مبسطة مخلصة من مركبة عرفت بأسمائها ، ولها من الفاعلية فى الصناعة وفى الدواء ما كان يتجاوز أحلام شعوبهم التى كانت لا تزال تعيش فى ظلام الخرافة ، وتتطيب بالتعاويذ والرقى وبقايا رفات القديسين مما هو معترف به فى تاريخهم فى تلك المرحلـة الطويلة . ولا شك فى أنهم قد سمع منهم من سمع عن القبة الميكانيكية التى بناها عباس بن فرناس ممثلة لدورة الفلك ، مناظرة له ، فيها الشمس والقمر وفيها الكواكب الثابتة والمتنقلة . ولا شك فى أنهم سمعوا ووعوا الكثير عن محاولة ابن فرناس الطيران بالآلة التى صنعها ، وسها فى بنائها كما يسهو أى مبدع للتجربة الاولى فى حقل العلوم ، فكلفته حياته .

كان التجريب العلمى منطق الحياة الاول فى المشرق العربى وفى الاندلس فأوجد العربى البارود ، واستغله فى بناء المدفع المصنوع مـن الحديد المطرق ، وصنع المادة المحرقة التى دعيت بالنار اليونانية تساهلا من المؤرخين العرب ، وكان لها وللمدافع النصيب الضخم فى عمل السفن الحربية فى الاندلس وفى مصر مما تتبدى صورته فصيحة معبرة عن قسماتها فى أشعار وصف الحروب التى بقيت لنا عن تلك الايام .

وكان القساوسة والرهبان هم أول المتسابقين الى جامعاتنا لتحصيل الجديد حرصا على استغلاله فى ضرب العرب ودينهم الزاحف فى ثبات الى أبوابهم ، وكان ذلك منهم استبقاء للسيادة والتأله الذى انتحلوه لانفسهم بين شعوبهم ، وابعادا للدين الذى لو غلب لحرمهم الى الابد من ذلك الملك الضخم الذى عاشوه ·

وكان العلم العربى النظرى فى تلك الحقب يستدير بآثار أريسطو باعتبارها التلخيص المبسط لمعارف الشرق القديمة · ولم يكن لذلك ما دعوه ترجمة الآثار أريسطو أو أفلاطون الا تبسطا وتبجحا فى البيان لما أتى معتمدا على ما بقى بين أيديهم من تراثهم القديم ، متصلا بما بين أيديهم من تلك الآثار اليونانية · والكلام الذى قدم به ابن سينا لرسالته فى « المعاد » فى حديثه عن اصلاح المنطق اليونانى على ضوء منطق المشرقيين باق دال ·

فأخذ الاوروبيون عن العرب ما دعاه العرب تراجم أريسطو واتخذوها محورا للعلم بكل شىء ، ومضوا على ذلك دهرا · ومع مضى الزمن بدأ البصراء منهم يمدون بأعينهم الى ما وراء هذه « المسلمات » الاريسطالية ، فيتأملون ينابيع القوة العاملة فى الحضارة العربية ، وسرها الاول « التجريب » الذى رأوا منه ما رأوا وشهدوا من آثاره ما شهدوا ، وراح بعض الافراد منهم يدخلون على هذا الحقل فيخرجون منه الى ما كانت عامتهم تعتبره سحرا · وكانت الكنيسة تطاردهم أول الامر ، بل لقد مضت فى ذلك شوطا بعيدا .

ومضت السنون وتوارثت الاجيال النظر ، ودخل الى الحقل رجال الكنيسة أنفسهم فصاروا قديسين بعد أن كان العاملون فى تلك الحقول ملاعين · وآن الاوان لتعميم اجراء التجارب كأساس للسلوك العلمى المشترك · وبرز المنادون بذلك والعاملون فيه ممن اتصلت حياتهم بالمشرق الاتصال الغامض أو الواضح مثل باكون — وكانوا من القرابة من أصحاب السلطان والملك بحيث منحهم هذا القرب عصمة

وحصانة من مطاردة الكنيسة التى كان قديسوها قد وقفوا فى نقلتهم عند تقديس كل ما انحدر اليهم عن اريسطو ، فأصبحوا حماة علمه يحاربون كل من فكر فى التأمل فيه بعد أن بداوا بعداوة كل من اتخذه · لكن الزمن كان قد استدار ، وكان الملوك اذ ذاك قد بلغوا عهدا من الرشد لم يصبح معه للكنيسة عليهم من الوصاية والهيمنة ما كان لها فى القرون السابقة فعاش مثل بيكون على انحرافه ، واستطاع ديكارت « كما قالوا لنا » أن يجد الفراغ والحماية تحت جناح أمير ليكتب ما كتب مما لم يكن الا تنظيما للعمل ، وتخطيطا لمنهجه حتى يصبح سلوكا عاما بعد أن كان منحى خاصا للقادرين على طرقه فى دورهم فى نصف سرية . وسنرى بعد قليل من أين استقاه ·

فى هذه المرحلة من مراحل التطور الفكرى الاوروبى برز بيكون بتجاربه العملية التى تكرر واقعا تجريبيا عربيا ، وبرز ديكارت بمنهجه الذى يقول : انه نظمه فى اعتكاف طويل ، وحاول تطبيقه نظريا فى ثلاث شعب فقط من شعب النشاط الفكرى الانسانى ·

فلسفة ديكارت أجنبية عن الوسط الذى وجدت فيه :

لم يظهر ديكارت فى عهد حضارة ناشئة عن تطور محلى أصيل ، ولم يقدم مذهبه ممنطقا مفلسفا الا لغرابة السلوك الذى كان يرى اتباعه على الوسط الذى كان يعيش فيه · لذلك لزمه تنظيمه والتدليل على جدواه لانه يقع موقع الغريب فى الوسط الذى كان يحاول توجيهه اليه ·

وما من شك فى أن العقل الاوروبى قد فلسف هذه الطريقة السلوكية لانها لم تكن فى حياة المجتمع الذى كان لا يزال يعيش على الاسطورة والخرافة ، وتربطه كنيسته بما حملت حملا على الاتصال به من آثار الفكر القديم · فكان لا بد من الزامها الحجة حتى تكف عن حربها للجديد ، وكان لا بد من فك اسار الناس من تحكم الكنيسة عن طريق الاقناع ·

وكان لهذا التنظيم الفضل الكبير جدا فيما جاء بعده مترتبا عليه

ناهجا نهجه فى ترتيب النتائج على المقدمات ، ورصدها فى قوائم توضع بين أيدى الاجيال اللاحقة لتكون أساس عملها فى رفع البناء المادى الذى بناه هذا التقدم الاوروبى الى اليوم · اخذت أوروبا تزحف أول زحفها الى السلوك العلمى الذى سلكه المشرق العربى من بدء تحضره ·

وما دعى « بالشك المنهجى » فى أوروبا لم يكن غريبا على التفكير العربى فى عهود متقدمة جدا بالقياس الى التاريخ الاوروبى · ففى الجاحظ بيان شاف لانواع الشك : منها الشك الجاحد وهو شك هادم يزلزل بالوجود الانسانى من أساسه ، ومنها الشك البصير المفضى الى اليقين العلمى ·

ومن نماذج الشك الجاحد رجل وقع بين يدى المامون وبينما كان يجادله نهض اليه كاتبه فصفعه صفعة كاد يقتلع بها اضراسه ، وذهل الرجل وقال للكاتب : ابحضرة امير المؤمنين ؟ فقال الكاتب : وما وقع لك ؟ ليس الا وهما · فكأنى مسستك بالطيب . كان الرجل يمثل طائفة .

والنظرة متحدرة عن اليونان ، ولست أدرى من أين أتتهم . لكنها كانت فى الشرق فى الوقت الذى كان « التجريب » هو باب السلوك العلمى فى تخليص التقدم المادى . ونحن نقرأ خبرا عن الرجل الذى كلفه المعتضد العباسى بكشف السد الذى بناه « ذو القرنين » فأبى أن يعود الا ومعه قشور من حديد ذلك السد حتى يراه الخليفة ويتحقق على هدى من فحص العلماء له أن ترجمانه سلاما قد وجد السد المصنوع من حديد يغاير ما هو معروف من أنواعه فى زمان الخليفة ·

الاسباب المتكلفة التى يزعم ديكارت أنها أملت عليه منهجه :

كانت « منهجة » السلوك العلمى هى مطلب ديكارت . ولم يكن « التشكيك » فى حقائق الامور هو مطلبه . كان يريد الانتقال بجماعته من حالة التسليم « بغائية » ما انتقل الى المثقفين منهم عن العرب مما دعى

بفلسفة اليونان ، وهى نظر محض ، الى منطقة التجريب الصلبة للواقع المعاش ، كما كان العلم العربى فى الشرق ممثلا فيما نقل اليهم عنه .

ولذا فان ديكارت ، « يرى أن تطبيق منهجه غير صالح فى تجديد الامور العامة المتصلة بحياة الناس · وهو لا ينصح احدا بتقليده فى تطبيق هذا « المنهج لنفسه . اذ ان عقول « المدعين » الذين يبنون أحكامهم على التخمين والتهجم لا تتحلى من الصبر بالقدر الذى يتيح لهم السيطرة على ترتيب أفكارهم ، وغير هؤلاء اولى بهم ان يتبعوا السادة العلماء فى آرائهم ، فهذا خير لهم واجدى عليهم من ان يلتمسوا بأنفسهم خيرا منها »·

وهو يقول : انه سلك منهجه الفكرى هذا لانه وجد نفسه محمولا على تياره ، وذلك حينما وجد نفسه فى مواجهة آراء لغيره لم يستطع المفاضلة بينها · ولما كان قد عقد العزم على أن يعيد بناء معارفه فانه رغب عن مواجهة أى امر الا بعد أن يكون لنفسه طريقة خاصة تهديه بين الآراء » .

وهذه النصيحة يقدمها الرجل الى قومه اراد بها الى تجنيبهم البلبلة ، والى وقايتهم شر الهزات الفكرية عن طريق انطلاق ايدى القادرين والعاجزين على النظر ما دام حقا مطلقا للجميع ·

وانا اعتقد ان مثل هذه النصيحة موجه الى مثل طه حسين فى ضآلة حظه من الثقافة ، وفى طموحه الى الشهرة التى لا تقيد صاحبها بحق أو بعدل ، فهو يهاجم فى سبيل تحقيقها لنفسه الاعلام من قومه فى المرحلة الافتتاحية من حياته عارفا انه فى هذا الهجوم لا يستند على حق ، ولا يطلب حقا ، ولا خيرا للناس ، لكنه طالب « شهرة » لنفسه تحله من رقابة الضمير ، وهو يعلم .

فاذا نما به الزمن فصار فى أمس الحاجة الى ما يقيم به لنفسه مكانا فى الجامعة ، ويذهب به مذهب الشهرة التى كان دائما لها طالبا فى غير حق ، مستزيدا بها من قوة فاعليته فى الحياة العامة من غير كفاية ،

فان الانتقال الى مهاجمة مقدسات أمة لا يمثل عنده أكثر من انتقاله من خطوة مهاجمة الرجال ، فى سبيل تحصيل الشهرة ، الى مهاجمة المقدسات والمؤسسات القومية فى هذا السبيل ٠

وتلك هى التى كان يخشاها ديكارت على قومه يوم وضع أمامهم منهجه العامل لبناء العلم الاوروبى لم تأت هذه النصيحة صدفة لكنهـا جاءت على بصيرة ٠ والواقع أنى فى تصويرى اثر « منهج ديكارت » فى أوروبـا يجب أن احتـاط فقد قلت من قبل : ان « تجارب » الحضارة العربية فى المشرق والاندلس كانت قد راحت تترك تفاعلاتها فى أذهـان كثير من المتطلعين الى العلم الشرقى النازحين اليه ٠

ذلك ان الرجل كان يتأثر واقعا حضاريا متبلورا قائما فى الحضارة العربية بعلومها المشهورة ، وبنتائج تجاربها فى الفلك والطب والصيدلة والكيمياء ، وفى البصريات والطبيعة والرياضيات والجغرافيا والآلهيـات وعلوم البحـر وغير أولائك .

والاوروبيون يقولون اليوم بهذا ويقررونه على انه حقائق تاريخية غير قابلة للجدل أو للمماراة .

وقد بدأ بدء المتفلسفة : بدأ بالشك النظرى المحض ، فقال انه لن يعتبر الشيء حقيقة الا بعد « أن يتضح أمام عينيه وفى ذهنه الوضوح التام المتميز . فهذا هو معيار الحقيقة عنده » .

وقلت انه بدأ بنظرة الشاك المطلق تفلسفا محضا ولكنه لم يمض فيها مضيا عمليا ولا متصلا . قال : انه يشك فى كل شيء الا فى ذاته . لانه اذا صح أن كل شيء فى الوجود خيال فان قيام هذا الخيال فى نفسه دليل على وجود تلك النفس التى تحتويه ٠ فوجوده فيها دليل عليها ، ولكـن وجودها غير دليل على وجوده . وهذا أول شيء يحمله على الاطمئنان الى الاساس ، وهو قادر بعد ذلك على أن يبدأ منطلقه الى النظر فى هـذه المفروضات الوجودية عسى أن تصبح حقيقة .

فبدأ بالتدليل على وجود الله مستقيا أصل ذلك من نقيضين موجودين فى نفسه ، وهما نقصه الواقع له ، مع قيام معنى الكمال فى ادراكه . فقال : انه ناقص ، فالكمال شيء خارج عن ذاته لا يمكن أن يتحقق له ، فهو بمقتضى وجوده فى وعاء نفسه حقيقة منحدرة اليه من كائن كامل ، وليس هذا الكامل الا الله .

ومضى لطيته شوطا فى هذا الباب لا يخرج فى جوهره عن هذا . ولا اريد أن اكشفك على نقص هذا الدليل المنطقى الذى لا يبعد الى اثبات شيء أكثر من امكان وجود شيء كامل خارج عن الكيان الناقص للانسان قد يكون مخلوقا غيره ، ماضيا فى الوجود على نسق من التكامل غير النسق الذى مضى عليه خلق الانسان . ثم انه لا يمنع التعدد .

لكنه هكذا اعتقد لانه كان لا بد أن يبدأ من منطلق فلسفى يطمئن اليه فهو يريد السير أولا وآخرا الى تحقيق دفع عملى للعلم التجريبى الذى يجده عند غيره .

ومن هذا المنطلق انتقل الى القول بأن هذه الحقيقة الآلهية هى المستند الذى يرتد اليه بايمانه : ذلك أنه ما دام الله قد أوقع بنفوسنا هذا الوضوح الفكرى المتميز للاشياء فانها لا بد أن تكون موجودة . فيجب أن نصل بالتدرج الفكرى الواضح الى استبانتها ومتى وضحت وتميزت وجب أن نعتبرها حقيقة قائمة ، وأن نبدأ فى الاستفادة منها على هذا الاساس . وبذلك فارق خط « التشكك الفلسفى » وعاد الى مواجهة الواقع ، فدل على أنه دخل على الشك اصطناعا وانتحالا لفلسفة ليست من طبيعته ، كما سنرى بعد .

وبدلا من الاساليب الاستدلالية المنطقية الشائعة رسم لمنهجه خطوات أربع يسير فيها الباحث عن الحقيقة وهى :

1 — لا تقبل شيئا اى شيء على انه صحيح الا بعد ان تدرك فى وضوح انه صحيح .

2 ــ جزىء كل مشكل تواجهه الى أكبر عدد من الاجزاء استطعت تقسيمه اليه ، ودعت اليه الحاجة حتى تصل الى حله أيسر حل .

3 ــ نظم تفكيرك بادئا بأسهل الموضوعــات وابسطهـا مرتقيا بالتدريج الى الصعب ثم الاصعب .

4 ــ كون دائما لما تحصل عليه احصاءات عددية كاملة ، وجداول بيانية شاملة لكى تتأكد انك لم يفتك شىء .

وعنده أن الوضوح ليس فى الاشياء ولكنه فى العقل الذى يحكـم ، والوضوح هو معيار اليقين ، وهو الادراك الناصع البين للاشياء . ونحن اذا أدركنا الاشياء واضحة كل الوضوح متميزة المعالم كل التميز فانها حينئذ صحيحــة حقيقيــة .

ولم يطبق ديكارت منهجه هذا فى التاريخ ولا فى الادب .

وقد رفض من جاء بعده نتائجه التى خرج بها من تلك التطبيقات ، ولكنه كان رجلا سعيد الحظ فاشتهر منهجه ، وأخذ عند المفكرين وفى الجامعات على أنه الطريقة القويمة لاستخلاص الحقائق المادية اذا هو طبق فى العمل النامى فى العلوم على ضوء المنقول فعلا عن العرب . كانوا ينتقلون من حال نظرية حائرة بين الاحتمالات الفلسفية التى ترسبت عن اليونان ، وهى بنات التأمل ، واطلاق العنان للعمل العقلى الى سنـة جديدة هى سنة التجريب ، وتسجيل النتائج ، وكان أهم ما يمكن أن يبعثه الرجل فى عقول جماعته المستسلمة هو الشك فى هذه المسلمات .

ونحن اذا جئنا الى المنهج من حيث هو طريقة عاملة لم نجد شيئا جديدا ، ولا ابعادا لم تجر فيها الدراسات التطبيقية فى الشرق القديم مـن عهد الفراعنة . ويكفى أن تقرأ هيرودوتس فيما كتبه عن الوثائق الشاملة لرصد الاحداث الطبيعية فى الجو وفى الظواهر الفلكية ، وفى فيضان النيـل وانتظامه ، وعلوه وانخفاضه على مدار ثلاثة آلاف سنة ، تلك الوثائق التى كانت مودعة فى المعابد ينظر فيها الكهنة وهم الامناء على العلم فى مصر فيخلصون منها دورات منتظمة طبيعية يستطيعون أن يتنبأوا على ضوئها بما سيقع فى كل عام من نظائر تلك الاحداث ، يكفى ان تقرأ شهادة هـذا

الشاهد الاجنبى لتعرف ان هذه القوائم الاحصائية كانت هى المنطق المتبع فى تخليص الحقائق المادية من عالمهم المحيط ، واذا اتبع هذا فى الكبائر فأولى به أن يتبع فى البسائط من أمثال التحنيط ، وحسبة مقاومة المواد فى تحملها لثقل المبانى القائمة جبالا انسانية شامخة ، وفى الحسبة الهندسية والفلكية المحققة التنفيذ فى بناء الهرم الاكبر وفى وضع وجهاته ومداخله وميلاناته وزواياه ، وفى غير ذلك من مظاهر حضارتهم فى الاصباغ المستقيمة منطق التكوين . فاذا أضيف الى هذا أن الاسكندر أرسل الى أريسطو من بقايا المكتبة العراقية التى أحرقها ، الارصاد البابلية للفلك فى الف وسبعمائة سنة كان ذلك أكفى .

لم يكن المنهج جديدا ، ولكن أوروبا كانت فى أمس الحاجة الى نقطة بدء تضفى مظهر الشرعية على ما أخذت ، فوجدتها عند ديكارت وبيكون ، وديكارت خاصة لانه قنن للعمل هذا التقنين القريب . صنعوا فى هذا صنيعهم فى ادعاء الكشف الاول لمنابع النيل ، وفى ادعاء الكشف الاول لامريكا ، وفى ادعاء الكشف الاول للطريق الدائر بافريقية عن طريق المحيط . فأوروبا تحدد الاولية فى كل شىء بزمن تعرفها هى على هذا الشىء ولو كان معروفا قبل أن تعرفه عند غيرها قبل ذلك بآلاف الاعوام . وجود أوروبا عند نفسها هو بدء الوجود . ونحن مولعون فى استخذاء الضعف باستيراد الملابس الاوروبية ما دام مكتوبا عليها : صنع فى أوروبا أو أمريكا ، ولو كانت فى الاصل مصنوعة عندنا .

لم يكن طه حسين يوم راح يترنم باسم منهج ديكارت يعرف شيئا حقيقيا عن منهج ديكارت ، ولم يكن يعرف شيئا عن أنواع « الشك الجاحظى » وهو الذى كان كثير التشدق والتشبه بالجاحظ فى اسلوبه ، ولو بعث الجاحظ فسمع هذا الهراء ، ورأى الاسلوب « القشى » ، والمعنى الرخيص الضحل ، والاضطراب المنطقى لكف عن سخريته الرائقة ، ونظر لجيلنا نظرة لا أظن انسانا يقدر على وصفها غير الجاحظ نفسه .

الفصل الخامس

– لم يكن بين ايدى الاوروبيين تاريخ حين استنجد بعضهم بديكارت ·

على كل حال لم يكن ديكارت يظن قط أنه سيستنجد به مستنجد فى مثل هذه التفاهة ، ولم يكن ديكارت يقدم هذه الخطوات الا ليضع البحث المادى الذى راح يطل على أوربا فى المنقولات عن الحضارة العربية على طريق تؤدي به الى نتائج متبلورة ماديا . لم يكن الرجل مريدا الى أن يلقى بجماعته فى مستهل حياتهم العلمية فى متاهات من الظن والشك والسلبية التى انتهى اليها بعض الذين اتكأوا على هذا المذهب او هذا المنهج فى كتابة التاريخ الاوروبى من الاوروبيين انفسهم بعده منتحلين اسمه والانتساب اليه حتى عصفوا بكل شىء فيما يمكن أن يتخذ أساسا لكتابة تاريخ أوروبى ، بل انه كان يرجو انقاذهم من مذهبه . ولعل أولئك الذين ارتكزوا على اسم ديكارت من الاوروبيين بعده ، فنفوا به نفيا شبه تام جميع ما ترك لهم من دعوا بالمؤرخين اليونان والرومان ، كانوا أصحاب عذر فى الارتماء فى أحضان النفى الهادم لما ادعى أولئك أنه تاريخهم ، فقد كان كله من قبيل الخيالات والمبالغات التى تستطيع أن تجد صورة منها فى حديث استرابون عن بعثة ايليوس جالوس فى جنوب الجزيرة العربية نقلا عن صديقه ايليوس جالوس نفسه . أو فى مراجعة ما كتبه يوليوس قيصر عن حروبه فى بلاد الغال أو فى الجزر البريطانية ، والاوروبيون المحققون أنفسهم قد أراحونا من ان نكون أول من يكذب يوليوس قيصر .

وفى مكان آخر من هذا الكتاب يلاقيك وصف سائح أوروبى زار اليونان فخرج منها يعجب من سخف معرفتهم للتاريخ قائلا : انهم يعتبرون تاريخا ما جاء فى التمثيليات التى يشهدونها ، وما يكتب على الجدران فى الاماكن العامة من سيرة الانتصارات العسكرية التى لا وجود لها .

ومع ذلك فقد ثارت فى وجوه هؤلاء « الديكارتيين » موجة عاصفة من المعارضة هدمت طريقتهم لانهم لم يبقوا على شىء من تاريخ او شبه تاريخ .

وهذه الموجة كانت رد فعل لموجة سبقتها هى الموجة الخرافيـــة التسليمية ، الخص فى وصفها ما جاء فى كتاب بول هازار : « ازمة الضمير الاوروبـــى » (ج 1 ، 51 — 55) يقـــول :

« كان التفكير الاوروبى قد انحدر الى عدمية مدمرة أتته من ناحيتين : الاولى : عدم التقيد بالحقائق ونقل التاريخ الى القصة ، والقصة الى التاريخ، والضرب بينهما تحت رقابة صناعة منطقية تخرج بك عن الحق الى مـــا يشبهه ، والعكس ، ولكن بشرط أن يكون مقبولا . هذا مع احتقار المراجع ، واهمال النصوص ، ومع الانصياع لممليات الهوى ودواعيه ما دام الهوى يسناد دنيا أو عقيدة أو مذهبا أو وطنا او ملكا يتعصب له الكاتب .

وكانوا يدعون ذلك تاريخـــا .

وزيف ذلك العمل التاريخ ، واضطربت الحقائق ، وتداخلت الصور ، واختلفت بين كاتب وكاتب ، وبين صاحب عقيدة ومعارض لهذه العقيدة . فيخرج سان ريال حياة الدون كارلوس مخرج القصة ، ويكتب أساطير الاسبان التى تفهق بالتعصب على جمهورية البندقية . وما دام القصاصون يفعلون ما شاءوا بالتاريخ فلم لا يفعل المؤرخون بالتاريخ فعل أولئك بالقصة ؟ كان ذلك فى القرن السابع عشـــر .

فبنوا بناء هشا ضخما ، لا يثبت للهزة من اي صوب جاءته . وكان الشك يثور داخل نفوس هؤلاء المؤرخين وياكل ضمائرهم ، ولم يكن قول اي واحد منهم يتفق مع راي غيره فى القضية الواحـــدة .

وهنا وجدت فى مناقضة هذا الاتجاه الناحية الثانية ، وهـــى « الشك » ونهض الشك ليهدم من التاريخ بمثل ما هدم الخلط الاول .

نهض الشك والتساؤل اللذان افضيا الى الرفض التام لكل شىء :

هل الحقيقة هى مجرد تسلسل الوقائع المشبوهة اذا هى جرت فى تشابه مع الحقيقة ؟ اي اذا وفر لها عن طريق التدبير والتفكير ظاهرا منطقيا ؟

فصار الانتقال الى الشك المطلق ارتدادا من طرف الى طرف : من التسليم الكامل بالمخترع المسبوك الى الرفض الكامل للحقائق والنصوص المنقولة عن طريق التشكك المطلق فى كل شـــىء .

والمنحيان جميعا كانا يمضيان الى غاية مؤكدة : هى هدم التاريخ ، وايقاع الاجيال فى عدمية مستهترة ، وعزل الحاضر والمستقبــل عــن الماضى عزلا تامـــا .

وهنا يستيقظ الضمير الانسانى ، ويبرز على المسرح الفريق الذي يسعى الى رد الانسانية الى حقيقتها الباقية ، ويحولها الى الثبات بعــد التأرجح بين هوتين .

ففى سنة 1702 يكلف الاستاذ المعروف جاكوب بيريزو نيوس — وهو الذى كان فى ذلك الحين يدرس التاريخ اليونانى واللاتينى بجامعة ليدن — القيام بالقاء محاضرات فى تاريخ الاقاليم المتحدة provinces unies فيلقى خطابه الافتتاحى — على ما جرت عليه التقاليد — بين يدي أولى الامر فى المدينة ، واساتذة الكليات ، والطلبة ، ويختار لخطابه موضوع « التساؤليـــة التاريخية » « Le pyrrhonisme historique »

فيخبرهم فى عباراته اللاتينية أنهم كانوا قد بلغوا اذ ذاك الى فترة انتهى فيها الانتقاد الى هدم كل شىء ، وانه يمضى خفيفا الى الاطراف ، وانه يغرق فى أزمة عاصفة ، وأن الناس الآن فريقان : فريق يتقبــل الخرافات تقبلا أحمق ، وفريق يرفض كل محتوى للتاريخ ، وأن هذه الحالة الاخيرة وان تكن اكثر بريقا ، واشد اغراء ، واسرع سيرورة فانها أفدح خطرا : ذلك أنها لو انتصرت فستقضى على كل شىء ، وتنتهى الــى الجحــود الشامل » . « la crise de la concience européenne »

Paul Hazard P. 51 - 55, V.I.

ويسير الى القول بأنه من الممكن البلوغ الى يقين تاريخى . ويهتف : « فلتذهب التساؤلية الى الشيطان » .

ثم يقول صاحب الكتاب : « لكنه كان باقيا على بيريزونيوس أن يفعل الكثير ، فقد كان أصحاب الحملة على التاريخ يتألفون من ثلاث طوائف على الاقل : أصحاب ديكارت . . الــخ »

وقد قلت لك ان هؤلاء الذين كانوا ينتسبون الى ديكارت فى هــذه الحملة لم يدركوا ما رمى اليه ديكارت بشكه المنهجى . وهم أولى الناس كانوا باتباع نصيحة أستاذهم والقناعة بالاخذ عن غيرهم .

وقد تبين صواب راي ديكارت فى هذه النصيحة التى أسداها بدليل مما أوقعت هذه المخالفة له من تنكيل بالتاريخ الاوروبى كما راينا .

وهذا يقع لمن قراوا « المنهج » فكيف برجل كطه حسين حصله على طريقة قراء الصحف التى كان منها أغلب علمه ، وفيها أودع كل علمه ؟

كان اطلاق الشك جديدا على طه حسَين :

والنظرة الهادمة هذه كانت ــ من غير شك ــ جديدة عليه ، يراها تطبق لاول مرة فى ذلك المؤتمر تطبيقا ماديا ممنطقا فاجأه فضاق به اول الامر ، بل انه استنكره وفزع منه ، يقــول :

« . . اننا اذا استبحنا لانفسنا الشك من غير حساب لم ندر الى أي حد ينتهى بنا الشك فى التاريــخ . فما الذي يمنع الاستاذ « دوبريل » من أن يشك غدا فى وجود أفلاطون ، وبعد غد فى وجود أرسطاطاليس ؟ ومن يدري لعل شخص نابليون بعد زمن قليل او كثير يصبح عند بعــض الباحثين شخصا خرافيا كشخص هوميروس أو كشخص سقراط عنــد الاستاذ « دوبريل » ؟ قلت لك ان سبيل المؤرخ تخالف سبيل الفيلسوف ، وان الاول يستطيع بل يجب عليه أحيانا أن يقر ما ينكر الفيلسوف وان ينكر ما يقر الفيلسوف . » (من بعيد ص 92) (حتى هذه المعانى فى التفريق

بين عمل المؤرخ وعمل الفيلسوف سمعها فى المؤتمر نفسه ـ كما يقول هو فى ختام مقالـــه) .

لكن ذلك كان طه حسين يقوله سنة 1923 حين شهد هذا المؤتمر فى بلجيكا ، غير أنه كان مشهدا لفته كله فقر بنفسه منذ بذرة مواتية ، راحت تتحرك وتتصور وتزحف الى أمانيه ، فى بناء كرسيه الجامعى الجديد، فما كادت تصل به الى سنة 1925 حتى كان قد كيف على غرارها كل ما يمكنه أن يملأ به ساعات العمل الجامعى ، ما دام أنه لم يكن لديـــــه شىء حقيقى فى مادة العمل نفسه .

وقد رأينا من قبل اعترافه بهذا بين بدي كتابه موجها فى اهدائه الى عبد الخالق ثروت : انه الآن يتفرغ لعمله الجامعى بعد عمله السياســـى

وبذلك صار « نفى الادب الجاهلـــى » مادة لملء ساعـــات درس « الادب الجاهلى » . وهذه هى الحقيقة التى لحقناها وادركناها حســـا ومفهوما عندما جئنا نطلب العلم فى كلية الآداب سنة 1929 ـ 1930 ، والتحقنا بقسم اللغة العربية . لم يدرس الاستاذ لنا قصيدة جاهليـــــة واحدة ، بل انه لم يشرح لنا بيتا جاهليا واحدا انما كان شغله الذي يملأ به ساعات العمل هو مادة كتابه الذي عدله وقدمه تحت عنوان : « فـــى الادب الجاهلـــى » .

فأما اتصالنا بهذا « الادب » ذاته فقد وكله طه حسين الينا نحـــن الطلبة تحت شعار أبحاث يدير كل طالب منا واحدا منها باسم شاعر من الشعراء الجاهليين . وكان همه من ذلك أن ننتهى الى ما انتهى اليه هو فى محاضراته التى كان يقدم فيها محتوى كتابه . وكم كان يفزعه أن ننقض رايه استدلالا بما كنا نجده فى الشعر نفسه من تناسقه مع التاريخ .

والواقع ان طه حسين لم يصنع هذا مع الشعر الجاهلى وحده ، وله حوله كتابه ، ولكنه كان يصنعه فى جميع دروسه فى عصور الادب العربية اللاحقة وكان يتولى تدريسها لنا كلها ، لم يأذن لغيره فى تدريسها الـــى

أن خرج من كلية الآداب الى وظيفة « المستشار الثقافى » فى وزارة التعليم . فكنا نحن نعرف « الشعر الجاهلى » عن طريق اتصالنا المباشر بالشعر الجاهلى أما هو فكان فى غنى عن هذا الشعر قانعا منه بالفتات التى كان يتلقطها ، ويحكم عليها « شيوعا » ، ويحكم بحكمه عليها على الشعر الجاهلى استقصاء . وحكمه فى كل هذا حكم مرتجل مبنى على النفى التحكمى للتاريخ متسترا وراء ما دعاه شك ديكارت ، وهو يأتيه بعد نفى التاريخ ظنا محضا فاذا مضى فى ظنه شيئا انقلب الى اعتباره يقينا فأكده وأمضاه ابتسارا فجا على غير ما عرف العقل الانسانى فى تاريخ التفكير الطبيعى المألوف .

الفصل السادس

ـ أنقد ناقدى طـه حسـين

وأبرع ما كتب فى نقد « كناشة » طه حسين هو قرار الاستاذ محمد نور رئيس نيابة مصر الذي كلف بالتحقيق مع طه حسين فقد جاء دراسة علمية دقيقة لهذه الكناشة ولموضوعها الاخطر ، يمضى صاحبها فيها على هدى مكين من انتظام فكر القاضى ، وسلامة استدلاله . ومنهج الرجل صاحب الذهنية القضائية فيه تطبيق سليم لمنهج الباحث العلمى الذي يقدم النموذج العامل للبحث العلمى النظيف فى أخطر القضايا التى أثارها طه حسين فى كتابه بحيث لا تستطيع أن تتخلص من املاء تفرضه عليك المقارنة بين هذه الدراسة الصادرة باسم « قرار النيابة » وبين هذا الهذر الذي صدر تحت اسم « كتاب فىالشعر الجاهلى » فلا تأسى لان « نورا » رئيس نيابة مصر لم يكن هو الاستاذ الجالس فى الجامعة مكان طه حسين . ونجاح الاستاذ «نور»، مع دخوله المفاجىء على البحث التاريخى والادبى ، دون تهيؤ له سابق تشهد به شهادة جامعية ، وفى فترة « التحقيق » القصيرة ، دليل على « ارتجالية » طه حسين وحرمانه من أداة العمل .

فالرجل القانونى يعمل بذهن مستنير ، وبلب خال من عقد النقص التى اورثتها لطه حسين ظروف تأخره فى مجال الدرس والتحصيل ، ووقوعه المفاجىء وثبا بين جماعة المستشرقين فى أوروبا على غير تمهيد مؤنس بالثقة بالنفس ، يراهم يتناولون القضايا تناولا يختلف فى اسلوبه عن اسلوب تناول هذه الطائفة من شيوخ الازهر الذين سقط طه حسين بين ايديهم فى الشهادة الازهرية ، فهو عليهم ناقم ، ولهم ماقت يتلمس الطريق الى الازراء بهم استردادا لاعتباره الشخصى ، فيجده فى أمرين : الاول فى الموازنة بين عمل هؤلاء المستشرقين وبين عمل الازهريين ، والخروج الى تحقيرهم واصغارهم ثأرا لنفسه ، وانتقاما للصغار والهوان اللذين وضعوه بهما ، وباصطناع آراء المستشرقين ومذاهبهم ما دامت تخالف ما عند الازهريين ، وتضرب ما عندهم مما لم يستطع أن يبلغ فى تحصيله ما كانوا يطلبونه منه حتى يجوز الامتحان أمامهم .

والثانى : اتخاذ سمت « العلماء » بهذا الذي اخذه من المستشرقين مما لا عهد به لشيوخ الازهر الذين اسقطوه من قبل ، ومما يتناقض تناقضا تاما مع ما عندهم ، ليظهر بهذا انهم متأخرون فى حقل العلم الذى يتصدون للعمل فيه بالقياس الى تقدمه هو . وقد ساق هذه « الطبخة » تحت شعار « تجديد البحث العلمى » و « اتباع المنهج الديكارتى » . ولذا فانه لم يرد رأيا مما قدمه الى صاحبه مع أنها جميعها قد أخذت عن المستشرقين

ونحن اذا جئنا الى هذا البحث « النيابى العلمى الصحيح » الذي سيق تحت اسم « القرار » وجدنا فيه التطبيق الناضج لما يمكن أن يسمى بحق « الاحتراس العلمى » الذي يحقق لديكارت ما كان يطمح الى تحقيقه بمنهجه فى موضوعات العلم الخارجة عن نطاق التجريب . فليس المقصود بالشك عند ديكارت هو الهدم ، ولا الجحود ، وانما المقصود عنده أن يكون « التشكك » سبيلا الى بلوغ الحقيقة ، وليس الى هدم الخبر المتواتر عبر اجيال من الانسانية تتفق عليه — وهى بعد صاحبة التجربة التاريخية التى يلخصها الخبر — اتكاء على التخمين والظن والهوى ،

وادعاء التحقيق فى ماض ذهب لا نملك قدرة على اعادته ، ولا على ابداء تناقضه . ولذا فانه لم يطبق منهجه على التاريخ .

واذا بلغ الفرض الذي تنهض عليه هذه التخمينات حد اتهام اجيالنا كلها بالكذب والانتحال ، والتخصص فى صناعة الشعر المكذوب ، ونسبته الى الماضين وكانت هذه القاعدة الفرضية هى الاساس الذي تنهض عليه فروض وظنيات أخرى لا تلبث بدورها أن تستحيل عند صاحبها الى أحكام يقينية فان هذا يصبح منتهى الانحراف المنطقى ، وغاية العبث بمقدرات الامم وأقـــدارهـــا .

ولعلى لا أطلب ما يعسر تحقيقه حين أطلب الى كل باحث أن يقرأ هذا « القرار القضائى العلمى » ليقف بنفسه على القدر الذي يجب أن يتسلح به الباحث عند الدخول على الحكم فى كبريات الامور وصغرياتها ما دامت تتصل بتاريخ الشعوب . فالتاريخ ليس لعبة لاعب ولا هزل هازل . وقد اعتدت أبدا أن انظر الى الباحث الناقد نظرتى الى قاض يقضى فى أخطر ما يقضى فيه قاض : فهو يحكم على شعوب فينال من أخلاقها ومن سمعتها ، ومن رسالاتها بأفدح مما ينال القاذف للفرد . وقذف الفرد يعاقب عليـــه القانـــــون .

ولو أن القانون يأخذ الناس بجريمة القذف فى حق الشعوب والامم بمثل ما يأخذهم بجريمة القذف فى حقوق الافراد لغابت هذه « المنتريات » المتهاوية فى معالجة التاريخ . فمقاييس « العدل القضائى » التى كانـــت تفرض على الاستاذ نور بحكم الممارسة هذا المسلك العلمى النظيف كانت العامل المؤمن له فى الوصول بالبحث الى خير ما يمكن أن يتحقق له من السلامة . « ورئيس نيابة مصر محمد نور » لم يحاكم موضوعات « كتاب » طه حسين فحسب ولكنه حاكم معها عقله ، وراح فى رفق واضح ، ورحمة مستكبرة يلتمس « نية الكاتب » على ما يمكن أن تتبدى به بين سطوره فخرج الـــى تجريح عقله ، والى رفض قضاياه واسقاطها عن طريق العرض العلمى

النقدى المعتمد على المراجع ، والى تبرىء « نيته » اعتمادا على اعتبار : أن الشبهة تقوم الى جانب مصلحة المتهم . وهى المرتبة العليا من مراتب الحكم القضائى الاسلامـــى .

وقد كان هذا « القرار القضائى البصير الواعى » يضغط على نفس طه حسين ضغطا خانقا حتى انه كان يطلبه من الاسواق بعد أن تطوع بعض خصوم طه حسين بطبعه ونشره فى الاسواق . وقد عثر لسانى أمامه مرة بأن عندي نسخة من هذا القرار فأصر على أن يأخذها منـــى بحجة أن مكتبته تخلو منه . وبعد أن أعطيته نسختى عرفت من بعــض المقربين اليه انه يجمع نسخه . وكان التقرير صغيرا لا يكاد ثمنه يبلغ الا القدر التافه فلم يكن الحصول بالثمن على النسخ التى اتصلت بيده منه بالامـــر العسيـــر .

قضيـــة وعلاجهـــا :

وانا اقدم منه صورة لمعالجة قضية من القضايا التى تناولها « كتاب » طه حسين ، وهى قضية « العربية العدنانية وعربية حمير وفرق مـــا بينهما » . يقول الاستاذ محمد نور رئيس نيابة مصر فى معالجة هــــذه القضية ، وأنا أنقل عن « القرار » نصا دون تصرف :

« عـــن الامـــر الاول :

من حيث أنه ما يلفت النظر ويستحق البحث فى كتاب الشعر الجاهلى من حيث علاقته بموضوع هذه الشكوى ، انما هو ما تناوله المؤلف بالبحث فى الفصل الرابع تحت عنوان « الشعر الجاهلى واللغة » من ص 24 الى ص 30 .

ومن حيث أن المؤلف بعد أن تكلم فى الفصل الثالث من كتابه علـــى أن الشعر المقال بأنه جاهلى لا يمثل الحياة الدينية والعقلية للعـــرب الجاهليين ، وأراد فى الفصل الرابع أن يقدم أبلغ ما لديه من الادلة علـــى عدم التسليم بصحة الكثرة المطلقة من الشعر فقال : ان هذا الشعر بعيد

كل البعد عن أن يمثل اللغة العربية فى العصر الذي زعم الرواة انه قيل فيـــه :

وحيث أن المؤلف اراد أن يدلل على صحة هذه النظرية فرأى بحق من الواجب عليه أن يبدأ بتعرف اللغة الجاهلية فقال : « ولنجتهد فـي تعرف اللغة الجاهلية هذه ما هى ، أو ماذا كانت فى العصر الذي يزعم الرواة أن شعرهم الجاهلى هذا قد قيل فيــه » .

وقد أخذ فى بحث هذا الامر فقال : ان الراي الذي اتفق عليه الرواة او كادوا يتفقون عليه هو أن العرب ينقسمون الى قسمين : قحطانية منازلهم الاولى فى اليمن ، وعدنانية منازلهم الاولى فى الحجاز ، وهم متفقون علـى أن القحطانية عرب منذ خلقهم الله فطروا على العربية فهم العاربــة ، وعلى أن العدنانية قد اكتسبوا العربية اكتسابا ، كانوا يتكلمون لغـة أخرى هى العبرانية أو الكلدانية ، ثم تعلموا لغة العرب العاربة فمحت لغتهم الاولى من صدورهم وثبتت فيها هذه اللغة الثانية المستعارة ، وهم متفقون على أن هذه العدنانية المستعربة انما يتصل نسبها باسماعيل بن ابراهيم ، وهم يروون حديثا يتخذونه اساسا لكل هذه النظرية خلاصته أن أول من تكلم بالعربية ونسى لغة أبيه هو اسماعيل بن ابراهيم .

وبعد أن فرغ من تقرير ما اتفق عليه الرواة فى هذه النقطة قال : ان الرواة يتفقون أيضا على شيء آخر : وهو أن هناك خلافا قويا بين لغة حمير وبين لغة عدنان مستندا على ما روى عن أبى عمرو بن العلاء من انه كان يقول : « ما لسان حمير بلساننا ولا لغتهم بلغتنا » . وعلى أن البحث الحديث قد اثبت خلافا جوهريا بين اللغة التى كان يصطنعها الناس فى جنوب البلاد العربية واللغة التى كانوا يصطنعونها فى شمال هذه البلاد . وأشار الى وجود نقوش ونصوص تثبت هذا الخلاف فى اللفظ وفى قواعد النحو والتصـــريــــف .

بعد ذلك حاول المؤلف حل هذه المسألة بسؤال انكاري فقا ل: اذا

كان أبناء اسماعيل قد تعلموا العربية من العرب العاربة فكيف بعد ما بين اللغتين : لغة العرب العاربة ولغة العرب المستعربة ؟

ثم قال : انه واضح جدا لمن له المام بالبحث التاريخى عامة ويدرس الاقاصيص والاساطير خاصة أن هذه النظرية متكلفة مصطنعة فى عصور متأخرة دعت اليها حاجة دينية أو اقتصادية أو سياسية .

ثم قال بعد ذلك :

« للتوراة ان تحدثنا عن ابراهيم واسماعيل ، وللقرآن أن يحدثنا عنهما ، ولكن ورود هذين الاسمين فى التوراة والقرآن لا يكفى لاثبات وجودهما التاريخى فضلا عن اثبات هذه القصة التى تحدث بهجرة اسماعيل بن ابراهيم الى مكة ونشاة العرب المستعربة فيها » .

وظاهر من ايراد المؤلف هذه العبارة انه اراد ان يعطى دليله شيئا من القوة بطريقة التشكك فى وجود ابراهيم واسماعيل التاريخى . وهو يرمى بهذا القول انه ما دام اسماعيل — وهو الاصل فى نظرية العرب العاربة والعرب المستعربة — مشكوك فى وجوده التاريخى فمن باب أولى ما ترتب على وجوده مما يرويه الرواة .

اراد المؤلف ان يوهم بأن لرأيه اساسا فقال : « ونحن مضطرون الى أن نرى فى هذه القصة نوعا من الحيلة فى اثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة وبين الاسلام واليهودية والقرآن من جهة أخرى » .

ثم أخذ يبسط الاسباب التى يظن انها تبرر هذه الحيلة الى ان قال :

« أمر هذه القصة اذن واضح فهى حديثة العهد ظهرت قبيل الاسلام واستغلها الاسلام بسبب دينى وسياسى أيضا . واذن فيستطيع التاريخ الادبى واللغوي الا يحفل بها عندما يريد أن يتعرف أصل اللغة العربية الفصحى واذن فنستطيع أن نقول ان الصلة بين اللغة العربية الفصحى التى تتكلمها العدنانية واللغة التى كانت تتكلمها القحطانية فى اليمن انما

هى كالصلة بين اللغة العربية واي لغة اخرى من اللغات السامية المعروفة ، وان قصة العاربة والمستعربة وتعلم اسماعيل العربية من جرهم كل ذلك أساطير لا خطر له ولا غناء فيه . . »

وهنا يجب أن نلاحظ على الدكتور المؤلف للكتاب .

1 — انه خرج من بحثه هذا عاجزا كل العجز عن أن يصل الى غرضه الذي عقد هذا الفصل من أجله . وبيان ذلك أنه وضع فى أول الفصل سؤالا وحاول الاجابة عليه ، وجواب هذا السؤال فى الواقع هو الاساس الذي يجب أن يرتكز عليه فى التدليل على صحة رأيه : هو يريد ان يدلل على أن الشعر الجاهلى بعيد كل البعد عن ان يمثل اللغة فى العصر الذي يزعم الرواة أنه قيل فيه . وبديهى انه للوصول الى هذا الغرض يتعين على الباحث تحضير ثلاثة أمور :

1 — الشعر الذي يريد أن يبرهن على انه منسوب بغير حق للجاهلية .

2 — الوقت الذي يزعم الرواة أنه قيل فيه .

3 — اللغة التى كانت موجودة فعلا فى الوقت المذكور .

وبعد أن تتهيأ له هذه المواد يجري عملية المقارنة فيوضح الاختلافات الجوهرية بين لغة الشعر وبين لغة الزمن الذى روى أنه قيل فيه . ويستخرج بهذه الطريقة الدليل على صحة ما يدعيه .

لذا تتضح أهمية السؤال الذي وضعه بقوله :

« لنجتهد فى تعرف اللغة الجاهلية هذه ، ما هى ، أو ما اذا كانت فى العصر الذي يزعم الرواة ان شعرهم الجاهلى هذا قد قيل فيه ؟ »

وتتضح أهمية الاجابة عنه .

ولكن المؤلف وضع السؤال وحاول الاجابة عنه ، وتطرق فى بحثه الى الكلام على مسائل فى غاية الخطورة صدم بها الامة الاسلامية فى أعز

ما لديها من الشعور ، ولوث نفسه بما تناوله من البحث فى هذا السبيل بغير فائدة ، ولم يوفق الى الاجابة ، بل خرج بغير جواب اللهم الا قوله :

« ان الصلة بين اللغة العدنانية وبين اللغة القحطانية انما هى كالصلة بين اللغة العربية وأى لغة أخرى من اللغات السامية المعروفة » .

وبديهى أن ما وصل اليه ليس جوابا عن السؤال الذي وضعه . وقد نوقش فى التحقيق فى هذه المسألة فلم يستطع رد هذا الاعتراض ، ولا يمكن الاقتناع بما ذكره فى التحقيق من انه كتب الكتاب للاخصائيين من المستشرقين بنوع خاص ، وأن تعريف هاتين اللغتين عند الاخصائيين واضح لا يحتاج الى أن يذكر ، لان قوله هذا عجز عن الجواب . كما أن قوله : ان اللغةالجاهلية فى رايه وراي القدماء والمستشرقين لغتان متباينتان لا يمكن أن يكون جوابا عن السؤال الذي وضعه لان غرضه من السؤال واضح فى كتابه اذ قال :

« ولنجتهد فى تعرف اللغة الجاهلية هذه ما هى » . وقد كان قرر قبل ذلك : « فنحن اذا ذكرنا اللغة العربية نريد بها معناها الدقيق المحدود الذي نجده فى المعاجم حين نبحث فيها عن لفظ اللغة ما معناه ، نريد بها الالفاظ من حيث هى الفا ظ تدل على معانيها ، تستعمل حقيقة مرة ومجازا مرة اخرى وتتطلب تطورا ملائما لمقتضيات الحياة التى يحياها اهل هذه اللغة » . فبعد أن حدد هو بنفسه معنى اللغة الذى يريده فلا يمكن أن يقبل منه ما اجاب به من أن مراده ان اللغة لغتان بدون أن يتعرف على واحدة منهما .

فالمؤلف اذن فى واحدة من اثنتين : اما أن يكون عاجزا ، واما أن يكون سيء النية قد جعل هذا البحث ستارا ليصل بواسطته الى الكلام عن تلك المسائل الخطيرة التى تكلم عنها فى هذا الفصل ، وسنتكلم فيما بعد عن هذه النقطة عند الكلام على القصد الجنائى .

2 ـ انه استدل على عدم صحة النظرية التى رواها الرواة : وهى تقسيم العرب الى عاربة ومستعربة ، وتعلم اسماعيل العربية من جرهم بافتراض وضعه فى صيغة سؤال انكارى :

اذا كان أبناء اسماعيل قد تعلموا العربية من أولئك العرب الذين نسميهم العاربة ، فكيف بعدما بين اللغة التى كان يصطنعها العرب العاربة واللغة التى كان يصطنعها العرب المستعربة ؟

يريد المؤلف بهذا أن يقول : لو كانت نظرية تعلم اسماعيل وأولاده العربية من جرهم صحيحة لوجب أن تكون لغة المتعلم كلغة المعلم .

وهذا الاعتراض وجيه فى ذاته ولكنه لا يفيد المؤلف فى التدليل على صحة رأيه ، لانه نسى أمرا هاما لا يجوز غض النظر عنه . هو يشير الى الاختلافات التى بين لغة حمير ولغة عدنان ، وهو يقصد بلغة عدنان اللغة التى كانت موجودة وقت نزول القرآن ، لانه يرى من الاحتياط العلمى أن يقرر أن أقدم نص عربى للغة العدنانية هو القرآن ، وهو يعلم أن حمير آخر دول العرب التحطانية ، وقد مضى من وجود اسماعيل الى وقت وجود حمير زمن طويل جدا أي أنه قد انقضى من الوقت الذي يروي أن اسماعيل تعلم فيه اللغة العربية من جرهم الى الوقت الذي اختاره المؤلف للمقارنة بين اللغتين زمن يتعذر تحديده ، ولكنه على كل حال زمن طويل جدا لا يقل عن عشرين قرنا ، فهل يريد المؤلف مع هذا ان يتخذ الاختلافات التى بين اللغتين دليلا على عدم صحة نظرية الرواة غير حاسب حسابا للتطور الواجب حصوله فى اللغة بسبب مضى هذا الزمن الطويل وما يستدعيه توالى العصور من تتابع الاحداث واختلاف الظروف ؟ ان الاستاذ قد أخطأ فى استنتاجه من غير شك . ونستطيع اذن أن نقول : ان استنتاجه لا يصلح دليلا على فساد نظرية الرواة التى يريد أن يهدمها ،

وانه اذا ما ثبت وجود اختلاف مهما كان مداه بين اللغتين فان هذا لا ينفى صحة الرواية التى يرويها الرواة من حيث تعلم اسماعيل العربية مـن جرهم ، ولا يضيرها أن الاستاذ ينكرها بغير دليل ، لان طريقة الانكار والتشكك بغير دليل طريقة سهلة جدا فى متناول كل انسان عالما كان أو جـاهـلا » .

على اننا نلاحظ أيضا على المؤلف انه لم يكن دقيقا فى بحثه ، وهو ذلك الرجل الذي يتشدد كل التشدد فى التمسك بطرق البحث الحديثة : ذلك أنه أرتكن على اثبات الخلاف بين اللغتين على امرين :

الاول — ما روى عن أبى عمرو بن العلاء من انه يقول : ما لسان حمير بلساننا ، ولا لغتهم بلغتنـا .

والثانى — قوله : ولدينا نقوش ونصوص تمكننا من اثبات هـذا الخلاف فى اللفظ وفى قواعد النحو والتصريف أيضـا » .

أما عن الدليل الاول فان ما رواه عبد الله بن سلام الجمحى مؤلف طبقات الشعراء عن أبى عمرو بن العلاء هو « ما لسان حمير واقاصى اليمن بلساننا ولا عربيتهم بعربيتنـا » .

وقد يكون للمؤلف مأرب من وراء تغيير هذا النص ، على ان الذي نريد ان نلاحظه هو ان ابن سلام ذكر قبيل هذه الرواية فى الصفحة نفسها مـا يأتـى :

« واخبرنـى يونس عن أبى عمرو قـال :

العرب كلها ولد اسماعيل الا حمير وبقايا جرهم » . — راجع ص 8 من طبقات الشعراء طبعة السعادة — فواجب على المؤلف اذن وقد اعتمد صحة العبارة الاولى ان يسلم ايضا بصحة العبارة الثانية ، لان الراوي واحد والمروي عنـه واحـد .

وتكون نتيجة ذلك أنه فسر ما اعتمد عليه من أقوال ابى عمرو بـــن العلاء بغير ما أراده ، بل فسره بعكس ما أراده ، وتعين اسقاط هذا الدليـــــل .

واما عن الدليل الثانى فان المؤلف لم يتكلم عنه بأكثر من قوله : « ولدينا الآن نقوش ونصوص تمكننا من اثبات هذا الخلاف » .

فاردنا عند استجوابه ان نستوضحه ما أجمل ، فعجز . وليس أدل على هذا العجز من أن نذكر هنا ما دار فى التحقيق من المناقشة بشأن هذه المسألـــــة :

س ــ هل يمكن لحضرتكم الآن تعريف اللغة الجاهلية الفصحى ، ولغة حمير ، وبيان الفرق بين لغة حمير ولغة عدنان ، ومدى هذا الفرق ، وذكر بعض امثلة تساعدنا على فهم ذلك ؟

ج ــ قلت : ان اللغة الجاهلية فى رايى وراي القدماء والمستشرقين لغتان متباينتان على الاقل ، أولهما لغة حمير ، وهذه اللغة قد درست ، ووضعت لها قواعد النحو والصرف والمعاجم . ولم يكن شىء من هذا معروف (؟) قبل الاكتشافات الحديثة . وهى كما قلت مخالفة للغة العربية الفصحـــى التى سألتم عنها مخالفة جوهرية فى اللفظ والنحو وقواعد الصرف . وهما (؟) الى اللغة الحبشية القديمة اقرب منها الى اللغة العربية الفصحى . وليس من شك فى أن الصلة بينها وبين لغة القرآن والشعر كالصلة بين السريانية وبين هذه اللغة القرآنية . فأما ايراد النصوص والامثلة فيحتاج الى ذاكرة لم يهبها الله لى ، ولا بد من الرجوع الى الكتب المدونة فى هذه اللغة » .

س ــ هل يمكن لحضرتكم أن تبينوا لنا هذه المراجع أو تقدموها لنا ؟

ج ــ انـــا لا اقـــدم شيئـــا .

س ــ هل يمكن ان تبينوا الى اي وقت كانت موجودة اللغة الحميرية،

ومبدأ وجودها ان امكـــن ؟

ج ــ مبدأ وجودها ليس من السهل تحديده ، ولكن لا شك فى انها كانت معروفة تكتب قبل القرن الاول المسيحى ، وظلت تتكلم الى ما بعد الاسلام . ولكن ظهور الاسلام وسيادة اللغة القرشية قد محيا هذه اللغة شيئا فشيئا كما محيا غيرها من اللغات المختلفة فى البلاد العربية وغير العربية وأقر مكانها لغـــة القرآن .

س ــ هل يمكن لحضرتكم ايضا أن تذكروا لنا مبدأ اللغة العدنانية ولو بوجه التقريـــب ؟

ج ــ ليس من السهل معرفة مبدأ اللغة العدنانية وكل ما يمكـــن ان يقال بطريقة عملية هو ان لدينا نقوشا قليلة جدا يرجع عهدها الـــى القرن الرابع للميلاد ، وهذه النقوش قريبة من اللغة العدنانية ولكـــن المستشرقين يرون انها لهجة نبطية . واذن فقد يكون من احتياط العلـــم ان نرى ان اقدم نص عربى يمكن الاعتماد عليه من الوجهة العلمية الـــى الآن انما هو القرآن حتى نستكشف نقوشا أظهر واكثر مما لدينا .

س ــ هل تعتقدون حضرتكم ان اللغة سواء كانت اللغة الحميرية او اللغة العدنانية كانت باقية على حالها من وقت نشأتها او حصل فيها تغيير بسبب تمادي الزمن والاختلاط ؟

ج ــ ما اظن ان لغة من اللغات تستطيع أن تبقى دون أن تتطور ويحصل فيهـــا التغيير الكثير » .

(قرار النيابة فى التحقيق مع طه حسين من ص 35 ــ 45 ــ طبع بيروت سنـــة 1972) .

الفصل السابع

– كشف اجمالى مركز للحقائق التى أسفر عنها هذا القسم من قرار النيابة

أريد أن نتوقف هنا قليلا لنراجع حسابات طه حسين فى هذا الجزء من قرار النيابة ، لنضع النقط على الحروف فان هذا النائب من الذكاء بالقدر الذي يجعل لوثباته الفكرية قدرا من الدهش قد يشغل عن تميز بعض النتائج الاساسية من حيث تأثيرها فى القضايا التى أثارها طه حسين فى كتابه « فى الشعر الجاهلى » :

1 – ساق الاستاذ محمد نور (رئيس نيابة مصر) طه حسين الى الاعتراف بأمور كانت هى الفصل الحاسم فى اسقاط المزاعم المراض التى اتكأ عليها طه حسين فى المحاولة العاجزة لتزييف التاريخ العربى والاسلامى .

وقد سار الاستاذ نور فى معالجة القضايا مع الرجل الهارب سيرة الصائد البارع يسد على صيده منافذ الهرب منفذا بعد منفذ ، ويحمله بالتدريج من المنسرب الضيق الى الاضيق ، ويدفعه الدفع الرفيق آخر الامر الى المأزق المسدود الذي لا مهرب منه الا الى شباكه ، فيقع فيها مستسلما ذليلا لا يجد وسيلة الا اليه .

2 – ساقه آخر الامر الى التسليم بأن اللغات « لا تستطيع ان تبقى قرونا دون أن تتطور ويحصل فيها التغيير الكثير » . وجعله النائب بهذا التسليم يقدم « الاعتراف » الواضح بما قاله النائب فى قراره وهو :

« هو يشير الى الاختلافات التى بين لغة حمير ولغة عدنان ، وهو يقصد بلغة عدنان التى كانت موجودة وقت نزول القرآن لانه يرى من الاحتياط العلمى أن يقرر أن أقدم نص عربى للغة العدنانية هو القرآن ،

وهو يعلم ان حمير آخر دول العرب القحطانية ، وقد مضى من وقت وجود اسماعيل الى وقت وجود حمير زمن طويل جدا ، اي انه قد انقضى من الوقت الذي يروي أن اسماعيل تعلم فيه اللغة العربية من جرهم الى الوقت الذي اختاره المؤلف للمقارنة بين اللغتين زمن يتعذر تحديده ، ولكنه على كل حال زمن طويل جدا لا يقل عن عشرين قرنا .

فهل يريد المؤلف مع هذا أن يتخذ الاختلافات التى بين اللغتين دليلا على عدم صحة نظرية الرواة غير حاسب حسابا للتطور الواجب حصوله فى اللغة بسبب مضى هذا الزمن الطويل وما يستدعيه توالى العصور من تتابع الاحداث واختلاف الظـروف ؟

ان الاستاذ قد أخطأ فى استنتاجه بغير شك . ونستطيع اذن أن نقول ان استنتاجه لا يصلح دليلا على فساد نظرية الرواة التى يريد أن يهدمها ، وانه اذا ما ثبت وجود اختلاف — مهما كان مداه — بين اللغتين فان هذا (الاختلاف) لا ينفى صحة الرواية التى يرويها الرواة من حيث تعلم اسماعيل العربية من جرهم ، ولا يضيرها ان الاستاذ المؤلف ينكرها بغير دليل لان طريقة الانكار والشك طريقة سهلة جدا فى متناول كل انسان : عالما كان أو جاهلا » .

كانت هذه هى القضية الاولى التى أثبتها باستدلاله الدقيق الهادىء الاستاذ نور (رئيس نيابة مصر) فى بحث علمى صادق أجراه ، لم يمض اليه الا بعد ثقته بأنهقد حصل « اعتراف » محاوره بسلامة الاساس الذي أقامه عليه : وهو أن اللغة التى تعلمها اسماعيل من جرهم لغة قديمة قد مضى على تعلمه اياها ما يزيد على ألفى سنة خضعت خلالها للتطور والتبدل الطبيعيين فى بيئتين مختلفتين : الاولى الحجاز ، والثانية اليمن فتحولتا بحكم اختلاف البيئتين ، وبحكم اختلاف الاحداث التى نزلت بحياة الشعبين ابنى الاصل الواحد ، تحولتا الى لهجتين متباعدتين ، مهما زاد

بينهما هذا التباعد ، فانهما كانتا من أصل واحد يوم تعلمهما اسماعيل الشمالى الاصل من جرهم الجنوبية الاصل ؟ فاتخاذ المراحل الاخيرة من صورتيها وما فيها من خلاف أساسا للحكم بتزييف تاريخ قديم وجد قبل وجود هذا الخلاف عمل غير علمـــى ، ومنهج فاســـد .

وجدير بى ان أتابع هذا الاستاذ الجليل « نور » فى طريق استدلاله فأنظر الى القضية من زاوية المثل الذي أثاره طه حسين نفسه ، وكان أولى به أن يهرب منه ، وهـــو :

1 ـــ هذه اللغة السريانية التى أشار صاحبنا اليها ، والى التفاوت الواقع بينها وبين اللغة الفصحى ، وقدَّمها نموذجا ومثلا للخلاف القائم بين الحميرية والفصحى أليست هى والفصحى تطورا عن أصل واحد ـــ هو اللغة السامية الام ـــ هو الذى تطورت عنه الحميرية والفصحى والحبشية جميعا ؟

2 ـــ هل منع هذا الاختلاف الذي نزل بالفروع بعد أن انعزل كـــل منها فى بيئته التى قر بها اهله ان يكون أصل لغتهم واحدا ، وأن يكونوا جميعا قد برزوا من أصل واحد ؟

3 ـــ هل اعتمد علماء اللغات على هذا الخلاف للخروج الى القـــول بأن هذه اللغات لغات أقوام يبرأون من الاصل الواحد الذي ينسبون اليه ؟ او الى ان هذه اللغات بحكم ما بينها اليوم من خلاف لا ترجع الى أصـــل واحـــــــد ؟

لم يقل احد منهم هذا قط ، بل انهم قالوا : ان هذه الشعوب كلها من أصل واحد ، وان هذه اللغات كلها بنات « أم واحدة » هـــى اصطلاحا « السامية الاولى » ، وبعضهـــم يقول بأن « الفصحى » هى هــــذه « اللغـــة الام » .

وكان اعتمادهم فى الخروج الى هذه النتيجة هو لمح « وجـــــوه التشابه » مع قيام « وجوه الخلاف » الواسعة بين هذه اللغات . ذهبوا

كلهم ـ وهم العلماء عند طه حسين ـ مذهبا ذهب هو الى نقيضه وخرجوا الى نتائج أراد هو أن يخرج الى عكسها . أثبتوا « القرابة والنسب » ، وأراد هو أن يخرج الى « القطيعة والانكار » ، ورتب على الخلاف الحاضر انكار قضايا من أخطر قضايا التاريخ والدين خطأ وجهلا .

وقد أدرك « الاستاذ نور » بقوة أن أصل هذا التردي هو « الجهل » والرجل كيس ، رائع الا دب ، فراح يلمح ولا يصرح يقول فى آخر فقرته الماضية :

« والتشكك بغير دليل طريقة سهلة جدا فى متناول كل انسان : عالما كان أو جاهلا » .

ولكنه كان كذلك قاضيا محققا فمضى عجلا الى هدفه من كشف حقيقة « الجهل » الماثل « وراء كل ادعاءات العلم والبحث العلمى الحديث » التى اشار اليها فى تهكم بين عباراته الماضيات .

مضى يسأله أسئلته التى أوردتها ويطلب اليه تقديم النصوص المثبتة والمبينة لقدر الخلاف بين الحميرية التى ادعى طه حسين أنه يعرفها وبين الفصحى الحالية . هذا مع أن الموضوع كان قد أصدر فيه القاضى حكمه الحاسم الذى لا سبيل الى هزه ، ولا حاجة له بما بعده . الا أن الرجل كان فى حاجة الى أن يضع الامور بين طه حسين وبين الامة التى هاجمها فى تاريخها ، منتحلا فى الهجوم عليها علما ليس هو منه فى شىء ، وفى دينها ، وفى خلقها ، وفى قرآنها ، كان يريد أن يضع الامور موضع التيقن والتأكيد : كان يريد أن يقدمه عاريا للناس كما هو فمضى يطلب منه أن يعرفه على اللغتين ، وعلى وجوه الخلاف بينهما ، وأن يؤيد أقواله ببعض النصوص الكاشفة لوجوه الخلاف بين الفرعين الجديدين اللذين كان طه حسين يحاول الارتكاز عليهما فى خطأ أساسى ابداه القاضى . كان الرجل يريد أن يقف على ما عند طه حسين من علم حقيقى بهذه القضايا التى اتخذها مرتكزات

للهجوم على أقدس مقدسات الانسان .

فاذا « بالعالم » يضطرب ، وتتزلزل الارض من تحت قدميه ، ولكنه يأبى الا الاحتجاب وراء التلويحات العامة بالعلم الواسع العريض الذي يشرك نفسه فيه مع القدماء دعوى كاذبة ، ومع المستشرقين . ولاول مرة نجده يتشبث بالمستشرقين وعلمهم فى محاولة يائسة للوقوف على قدميه فيسقط فيما هو أبشع وادل على الجهل والادعاء .

ذلك انه لجأ الى التعميمات فذكر لغة حمير التى « درست ، ووضعت لها قواعد النحو والصرف والمعاجم » . وكيف أن هذا كان شيئا غير « معروف قبل الاكتشافات الحديثة » .

ومن الظريف الطريف فى هذه المناسبة أن المعجم المعتمد عليه فى تفسير النقوش الحميرية التى عثر عليها كان هو المعجم العربى نفسه ، لم يوضع لتلك اللهجة معجم خاص بها فضلا عن « المعاجم « بالجمع » أما كتب القواعد والتصريف التى يتحدث عنها فكانت حتى ذلك العهد لا تزيد على كتيب صغير جدا لا ترتقى صفحاته الى العشرين صفحة — فيما اذكر فليس الكتاب بين يدي الآن — وهو للمستشرق جويدي .

والقواعد المدرجة فى هذا الكتاب لا تتجاوز اداة التعريف وأداة التنكير ولا يقدم الكتاب فى الواقع أكثر من صورة للحروف اليمنية القريبة التكوين جدا من الحروف العربية التى تعرف باسم خط الجزم .

ولا أكاد أرتاب فى ان الرجل الذي بحث موضوع الكتاب الطهوي بمثل الدقة التى بحث بها الاستاذ « نور » الكتاب ، ورجع فى سبيل التهيؤ له الى ما رجع من أصول ومصادر ، قد اتصل بهذا الكتاب وعرف بالمكابدة أين تقع الحميرية من العربية الفصحى ، بل لعله اتصل بها كذلك عن طريق الدارسين المصريين المتخصصين فى هذا الفرع من المعارف القديمة ، وقد جربت الامر بنفسى بعد أن فارقت عهد الطلب بزمن قصير فقرات بعد قليل من ساعات العمل فى هذا الباب جميع النصوص التى كان الدكتور يحيى

نامي قد ادار حولها موضوع رسالته للدكتوراه ، ونشرها ، قرأتها بعد أن أهداهـا الـــى .

و « نور » ليس اقل منى ان لم يكن اكثر . فلا غرابة اذا كان الرجل قد ادرك هذا التهافت والصخب بدق طبل اجوف . ثم ان طه حسين فى التجائه الى مقارنة بعد ما بين الحميرية والفصحى ببعد ما بين السريانية والفصحى كان يقدم الدليل على سقوط نظريته (ان اصررنا على اعطاء هذا الخلط اسم النظرية) .

وما كاد طه حسين يصل الى ختام اجابته حتى كان قد انتهى الـــى اقصى درجات المغالطة . فلقد كان يكفى فى الاجابة على سؤال رئيس نيابة مصر بان بعض الادوات المتخالفة مثل أداتى التعريف والتنكير ، وموقع اداة التعريف فى الحميرية فى آخر الاسم مقابل وضعها فى الفصحـــى فى اوله . وكان يمكن ان يقدم مثلا لاختلاف معانى الالفاظ لفظ « ثـــب » او شيئا من ذلك مما وردفى المعاجم العربية .

غير ان طه حسين لم يكن يعرف حتى هذه البسائط الاولى لانـــه اخذ كل ما عرف من هذا الذي قاله من غير أصل الا ما يشبه الشائعات من المعارف الاولية فى الموضوع . فراح يفتى بما شاء متصورا انه اذا كان قد عرف، — وهو الذى لا يعرف — هذا القدر فان المختصين لابد أن تكـــون بين ايديهم المعاجم وكتب القواعد التى أظنه تصورها على نور كتب قواعد الفصحى ، ضخمة ممتلئة . والنصوص التى ظنها طبعت فى تلك الايـــام لم تكن تزيد على أصابع اليد الا قليلا فظن أن ما نشر منها وترجم قد ملأ الدنيا وشغل الناس ، لذلك جاء رده غريبـــا فقـــال :

« فأما ايراد النصوص والامثلة فيحتاج الى ذاكرة لم يهبها الله لى ، ولابد من الرجوع الى الكتب المدونة فى هذه اللغة » .

ولكن « نورا » لم يفلته ، فقد عرف أنه قد قبض آخر الامر علـــى فريسته، فأحكم القبضة ، يقول له فى ادبه الجم : « هل يمكن لحضرتكم

أن تبينوا لنا هذه المراجع أو تقدموها لنـــا ؟ » .

ويأتى جواب الرجل الكاشف عن حقيقتـــه :

« أنـــا لا اقدم شيئـــا » .

طبعا هو لا يقدم شيئا . وقد أجاب عن الشطر الثانى من سؤال قاضى التحقيق مضمرا الاجابة عن الشطر الاول . وما من شك فى أن الرجل الذكى قد انصفه فقد طلب منه بيان بعض مراجعه أو كلهـــا ان كان قد رجع فيما يقوله الى مراجع فبقى مشوشا فى ذاكرته منها ما بقى ، ولكن لم تبق النصوص أو المعارف المحدودة التى تعين على استحضـــار الامثلـــــــة .

وكأن « نورا » قد خشى أن يسقط « طالبه » فى الامتحان ، فقدم له « الملحق المنقذ » بأن ترك له حق الرجوع فى داره أو فى المكتبة العامة الى نفسه أو الى خبير يتم له ما عجز عن الاتيان به ، فاذا به يلقى بيـــد اليائس فرد رده : « أنا لا اقدم شيئـــا » .

وكان جديرا بالقاضى عندئذ أن يقتنع ، وان ينتهى — على أدبه الغزير — الى الحكم بأن « الطالب الكبير قد سقط فى الامتحان » .

فقال قولته التى مرت بنا وتضمنها قراره : « وأما عن الدليل الثانى فان المؤلف لم يتكلم عنه بأكثر من قوله : ولدينا الآن نقوش تمكننا من اثبات هـــذا الخـــــــلاف » .

فأردنا عند استجوابه أن نستوضحه ما أجمل فعجز . (ص 43 — المرجـــع السابـــق) .

لقد كان للأستاذ وكيل النائب العام قدرة خارقة من قدرات العمـــل القضائى فانه لم يعتبر نفسه مسؤولا عن حمل « المؤلف » — على رائع اختياره للاسم — على الاعتراف الكامل بأنه كان مدعيا للعلم ، جاهلا بما زج بنفسه فيه من قضايا التاريخ والادب واللغات ، داخلا على مـــا

ليس له نيه ، « بعناوين » من المعارف لا تكفى طالبا مبتدئا ، ولكنه اعتبر نفسه كذلك مسؤولا عن تحقيق القضايا العلمية الخطيرة التى تعرض لها هذا « المؤلف » الفج فرجع الى المراجع الاصيلة التى لم يرجع اليها الاستاذ الجامعى ، ووازن وقارن وقاس واستدل وانتهى الى وضع الامور فى مواضعها الصحيحة ، وأبرز الأخطاء الصارخة فى الاستدلال .

ومن أجمل ما رأيته فى قياساته الفقهية تنبهه الى التحوير المقصود الذي أصاب به « المؤلف » نص ابن سلام الاول الخاص « بلسان حمير واقاصى اليمن » وتنبهه الى وجوب الربط بين دلالتى هذا النص من اقوال ابن عمرو بن العلاء وبين دلالة نصه الثانى الذي نسب فيه العرب كلهم الى اسماعيل الا حمير وبقايا جرهم . وحجته فى ذلك فقهية صحيحة : وهى أنه ما دام المروي عنه واحدا والراوي واحدا فان محاولة « المؤلف » الخروج من أحدهما بحكم يناقض ما جاء فى الآخر خطأ يسقط النتيجة والحكم وفيه الدليل على أن المعنى الذي ذهب اليه « المؤلف » طه حسين انحراف بمقصد الرجل الذي يفسر بعض كلامه ببعضه ، ولو أن أبا عمرو بن العلاء قصد بنصه الاول الى معنى يريد به الى نقض الثانى — بمثل ما ذهب اليه طه حسين — لمحا واحدا من النصين فالرجل لم يكن من صنف الرجال الذين يقفون هذا الموقع من العلم أو العقل أو الذمة والخلق .

كان طه حسين — وهذا تثبته المعالجة العلمية الصحيحة لجميع القضايا التى أثارها كما يثبته العمل القضائى الذي نهض بعبئه الاستاذ وكيل النائب العام — يستند على معارف سطحية جدا يتخذها أساسا يرفع فوقه أحكاما هائلة تمس كل شىء . ولم يتسلح فى هذه المعركة التى أثارها الا بمثل ما يتسلح به المتعالمون من محصلاتهم الصحفية . وكان منهجه الاستدلالى ، بما رأيت من تهافته ، وتخاذله وتضاربه لا يعتمد الا على مثل ما تعتمد عليه المقالات الصحفية التى ملأ بها الصحف التى كانت تطلب معارك تروج بها بين الناس ، وترمى بها الى خلق العواصف المصطنعة التى تلفت الانظار ، وترضى فى بعضهم نزعات الحقد والحسد

المتأججة بين المتنافسين منهم ، وبين الفاشلين والناجحين ، ويصطنعها طلاب « الشهرة » ليمضــوا اليها فى شبه شرعية تباركها الطوائف المفترقــة المتخــاصمـــــة .

والواقع أن طه حسين قد تربى فى الصحف ، وعاش بها وفيهـــا وبأساليبها فى العمل فى تلك الايام . ومن هذه الصحف وعلى طريقتها حصل ثقافته ، وفيها قدم للناس ادعاءاته العريضة بالعلم اللدنى الذي فشل فى تحصيله فى الدراسة المنظمة ، فسقط فى « عالمية العميان » بالازهر حين كان موضوع الامتحان مواد صلبة محددة مطلوب من الطالب تحصيلهـا حتى ينجـــح .

كما سقط فى الامتحان بين يدي وكيل النيابة حينما بلغ النقـاش مستوى التحصيل الفعلى للاساس الذي بنى عليه ادعاءاته ، وعندمـا جاء به الرجل الى مرحلة الابتلاء الصحيح والامتحان فى منطق الاستدلال العلمـــــى .

وقد القى طه حسين ما نشره فى كتابه بين الطلبة فلم يثر أى نقاش لان معارف الطالب اذ ذاك فى مثل هذه الامور كانت تدور بما حصله من علوم فى المدارس الثانوية ، ومثل هذه القضايا لم تكن تقع من أذهانهم موقع الاصالة الراسية على قرار من التحصيل . فلما نشره بكل ما فيه مـن ثغرات ، ووثبات فى الهواء ، وكان طه حسين قد سبق صحفيا الـــى مهاجمة من قد أسقطوه فى الازهر ثأرا لفشله الحقيقى وتغطية له ، وكان قد تشبث بأهداب السياسة خلال ذلك ، وقبله ، يهاجم سعد زغلول فى سبيل العيش الصحفى حتى حماه خصوم سعد فحملوه الى الجامعة الاهلية التى كانوا يتحكمون فيها ، ثم الى أوروبا ، ولما كان قد هاجم المنفلوطى وشوقيا وغيرهما طلبا « للشهرة » ، بل انه هاجم الشيخ المهدي استاذه بالجامعة لمجرد أنه سمع بعض محاضرات المستشرقين فى مونبلييه وراح يستنجد بأحمد ضيف أن يسرع الى عونه على استاذهما ، كما يصنع المفتون بالطعام الجديد فى غير تقدير حقيقى لقيمته الذاتية ، لما كان قد

أثار هذه الطبقات كلها ، وكانوا جميعا يعلمون أنه من ضحولة التكوين بالقدر الذي رأينا واثبته رجل القضاء ، ولما كان بهذه البضاعة الفقيرة قد صار الى الجمعة الحكومية استاذا تحمله السياسة اليها كما حملته من قبلها الى الشهادة « المغطية » له بالاسم دون الفعل ، وكان هذا كله معلوما لهذه الدبقات التى طالما استثارها ، فان هذه الطبقات جميعا قد هبت لتقضى على ما كانت تعتبره زيفا زائفا دس على حياة الجامعة ، وخطرا خفيا زحف الى شبابهـــا .

الفصل الثامن

ـ كان طه حسين يعرف أنه آمـــن

لكن هذه الطبقات نسيت فى غمار اندفاعها هذا أمرا هاما جدا : نسيت أن صانعى طه حسين وحامليه الى الجامعة لم يكونوا على استعداد لتركه يقتلع من الجامعة ، وهم سادتها ، ثم أن المعركة القديمة التـــى كانت ناشبة بينهم وبين سعد قبل أن يتولى سعد قيادة الثورة الشعبية فيقوم فى وجوههم هذه المرة ومن ورائه مصر بتمامها كانت قد انتهت فى سنة 1926 الى قمة فورانها ، وطه حسين لو سقط فيها لعد ذلك نصـــرا حازه سعد عليهم .

لم يقدر هؤلاء الخصوم ، الذين فتح لهم طه حسين الباب علـــى مصراعيه لمهاجمته ، ظروف المعركة وفساد التوقيت الذي اختاروه لشنها وبذلك افادوا طه حسين ولم يضـــروه .

وقد أثار طه حسين المعركة ، وهو يعلم أنها ستلقاه ، ولكنه كـــان قد أمن ظهره ، بل لقد عرف ما هو على وشك الحصول عليه فيها من مكاسب بحكم خبراته السابقة بالمعارك التى كان يثيرها دون سلاح الا سلاح الادعاء الذي تعود أن يدخل به كل معركة خاضها قبل ذلك . بل ان

هؤلاء الذين كانوا لابد أن يؤازروه كانوا يعلمون أنهم رابحون مرتين فى هذه المعركـــــة .

فكان محمد حسين هيكل يرى فيما يثيره طه حسين كل حين من ضجيج بابا الى تبديد « الركود » الادبى الجاثم بالكساد على صدر الصحيفة التى كان يعيش باسم نجاحها . ومن وجوه الاحتيال على العيش الصحفى قول هيكـــل هـــذا :

« ان الدكتور طه حسين أخذ جانب الحرب وفصلها عن الحضـــارة رغبة منه فى اثارة الجدل وحده ليخلق فى الادب العربى الحديث فـــــن الجـــــدل » ..

فن الجدل قديم لو عرف هيكل شيئا عن تاريخ الادب العربى القديم بل والحديث . ولو تنبه للجدل الذي كان لا يبطل رغيانه بين الشيـــــخ محمد عبده وبين المبشرين من زويمر وأتباعه لما وردت كلمة « يخلق » هذه على لسانه . لكنه كان رجلا لا يدري شيئا عن الثقافة العربية يوم دخل عليها باسم تجديدها . ومن هنا وقع لديه موقع الدهشة والعجب وهو على وشك ان يكتب كتابه « حياة محمد » ، « كتاب الطبقات الكبرى لابن سعد » فلا يعرفه وهو داخل على كتابه « السيرة النبوية » الا من وليم مكرم عبيد ، وهذا يعينك على وضعه فى مكانه الصحيح فى نطاق ما تعرض له من عمل . هذا الكاتب هو الذي يقول مغطيا استبشاره بالرواج عن طريق اثارة الجدل حول أي المسائل ولو كانت الحرب .

وكان الاحرار الدستوريون يعلمون المكسب الذي يحصلونه بحماية رجلهم ، وكيف يضعهم النصر فى تلك المعركة فى كفة تعلو كفة « سعـــد زغلول » خصمهم الاول والدائم . لذلك كانوا لابد أن يقفوا لحماية لسانهم القديم ، خاصة وانهم سيفيدون هذا النصر تحت شعار « حرية الراي العلمـــى والجامعـــة » .

وكان موقفهم يعين على اتخاذه أنهم كانوا يتلمسون بابا للخلاف

يدخلون منه الى تحطيم « الائتلاف » السياسى الذي كان قائما بين « العدليين » والسعديين ، بعد ان أرغم مقتل السردار سنة 1924 سعدا على التخلى عن رياسة الوزارة « لثروت باشا » ممثل « العدليين » الذين م يكونوا اكثر من امتداد للطائفة التى كانت تحارب سعدا قبل الثورة وكان لسانها طه حسين . اما سعد زغلول فكان يدري هذا الذي يسعى اليه شركاؤه فى الحكم كان يدري انهم يريدون التخلص من الشريك الضخم ، ومن ورائهم القصر ، تحت هذا الشعار المغالط للجماهير « شعار حماية حرية الراي » ، والقاء الشبهة عليه هو بأنه هو الذي سمح باثارة هذه المعركة فى مجلس النواب الذي كان يراسه بعد ان ترك رياسة الحكومة لعبد الخالق ثروت .

كانوا يريدون ان يلقوا عليه ظلا من هذه الشبهة القذرة ، وهو هو حامى الحريات ، وابن الشعب لان طه كان يهاجمه فى صحافتهم التى بدأت « بالجريدة » وانتهت « بالسياسة » فلا مناص من الخلط بين هذا وبين انقاذ القضاء طه حسين بما ركب .

« الاحرار الدستوريون » أو من صاروهم ممن دعوا بعد الثورة باسم « العدليين » وهم الذين تخرج فى حزبهم كل من صادر الحريات فى مصر بدءا من محمد محمود صاحب اليد الحديدية حتى اسماعيل صدقى المعروف : هذه هى الفئة التى كانت تحمى « حرية الفكر » باسم طه حسين، وقد رأيت أي فكر .

لذلك وقف سعد الرجل الكبير فى جانب « المؤلف » الذى لم ينل احد بلسانه « سعدا » بقدر ما ناله محميه هذا . وطه حسين صريح كل الصراحة فى الكشف عن موقفه من السياسة التى أعاشته وحمته ، وذلك اذ يقدم كتابه هذا ، باعتباره ثمرة عمله الجامعى بعد ان كان عمله السيادة ، الى رئيس الوزارة « عبد الخالق ثروت باشا » وعضو مجلس الجامعة . وهذا هو الاهداء يقول طه حسين :

« الـــى صاحب الدولـــة ،

عبـــد الخالق ثروت بـــاشـــا ،

سيدي صاحب الدولـــة ،

كنت قبل اليوم اكتب فى السياسة ، وكنت اجد فى ذكرك والاشادة بفضلك ، راحة نفس تجد الحق ورضا ضمير يجد الوفاء .

وقد انصرفت عن السياسة وفرغت للجامعة ، واذا انا اراك فى مجلسها كما كنت اراك من قبل ، قوى الروح ، ذكى القلب ، بعيد النظر ، موفقا فى تأييد المصالح العلمية توفيقك فى تأييد المصالح السياسية .

فهل تأذن لى فى أن اقدم اليك هذا الكتاب مع التحية الخالصة والاجلال العظيـــــم ؟

22 مـــارس سنـــة 1926 .   طـــه حســـين

لم يكذب طه حسين نفسه فى هذا الاهداء ، ولم يكذب الناس . فقد صرح بأنه قبل ذلك اليوم كان يكتب فى السياسة ، وانه يوم كان يكتب فيها كان « يجد فى ذكر رئيس الوزارة الذي يهديه اليوم كتابه ، وفى الاشادة بفضله راحة نفس تحب الحق ، ورضا ضمير يحب الوفاء » .

ثم يذكره بأنه « قد انصرف (اى فى هذه الايام) عن السياسة وفرغ للجامعة » . وهو حين صنع ذلك اذا به يرى فى مجلسها « الرجل الذي كان ، وهو يعمل بالامس فى السياسة ، يجد « راحة النفس فى ذكره وفى الاشادة بفضله ، ويرضى ضميره فى الوفاء لـــه » .

واذن فقد انتقل الكاتب السياسى ، العامل فى راحة نفس فى مدح السياسي الكبير ، الى الجامعة فاذا به يجد صاحبه وممدوحه فى مجلس الجامعة . وبين الاثنين حلف ما بين الضعيف والقوي ، وبين الاثنين من التراضى على العمل السابق لعمله للجامعة ما يرى طه انه قمين بأن يقربه مسبقا الى قلب رئيس الوزراء ، وان يضعه من نفسه موضعا سبق ان

حل في . والسياسى الكبير عند مادحه رجل « قوي الروح ، ذكى القلب ، بعيد النظر ، موفق فى تأييد المصالح العلمية توفيقه فى تأييد المصالح السياسية » . ولذلك فان وليه يقدم له هذا الكتاب .

« السياسة » هى الاصل ، والمزج القائم بينها وبين العمل الجامعي للافادة فيه من الماضى هو الهدف . والمستعاذ به فى « تأييد المصالح العلميا » هو الذي كان من قبل موضع ثقة مادحه فى « تأييده للمصالح السياسية » . وهو بعد « بعيد النظر » فليس فى حاجة الى ان يطلب اليه ان « يكون عنده نظر » . وكفاه أن يكون قد اهداه « الكتاب » الضحل الذي يدخل بطبعه ونشره فى مطبعة الحكومة على « معركة » كان يعتقد أنه سيربدها مقدما بما كفله بعد النظر فى الرجل المتولى أمر الحكومة كلها والعضو فى مجلس الجامعة فهو مستطيع أن يجمع بذلك بين القدرة على الامر والرقابة على التنفيذ . طبع كتاب « فى الشعر الجاهلى » فى مطبعة « دار الكتب » الحكومية .

فطه حسين كان يعرف انه قد أمن ظهره كما كان يعرف قدر ما يكسبه مع النجاة بنفسه فقد تصوره وهو يبحث عن مكسب « دوبريل » بانكره وجود سقراط . وكان يعرف انه يدخل هذه المعركة بعدة كاملة من التسلح بالماضى من علاقاته السياسية مع الفريق المتمكن من الحكم الضامن للبقاء فيه بمساندة القصر الذي لم يكن يكره شيئا كرهه لسعد زغلول : هذا الكره القديم المتجدد . وعلاقة طه حسين بهذه الجماعة ليست علاقة المساواة ولكنها علاقة الاجير بالمستأجر . وهى علاقة تجعل حماية الكبير للصغير الضعيف فرضا توجبه الشفقة والابقاء على باب الاستئجار مفتوحا . وليس هذا القول ارتجالا منى أو رجما بالغيب، فلقد اتصلت هذه العلاقة بين طه حسين وجريدة « السياسة » ينشر فيها مقالاته التى يدعوها « ادبا ودراسات » ولا يكاد يجد الفرصة للدس بالسياسة فى ثنايا تلك « الصحفيات » حتى يسارع اليها . وانى لاذكر مقالا نشره طه فى تلك الايام ، ثم عاد الى تحويله مع أمثاله الى

كتاب ، يتحدث فيه عن« العقاد » الذي يحبه طه حسين « وان كره وازدرى الحزب الذي يعمل العقاد فى خدمته » . وهذا الحزب الذي يقول هو هذا عنه صراحة ومن غير مواربة هو الذي انتقل طه الى صحيفته « كوكب الشرق » فيما بعد يدافع فيها عن الحزب الذي قال عنه فى الامس القريب : انه يمقته اشد المقت ويزدريه أعمق الازدراء . وليس سرا ان « طـــه حسين » حين اخرج من الجامعة سنة 1932 عرض عليه أصحابه الذين عمل معهم عمره الماضى كله وازدرى من اجلهم ــ على حد تعبيــره ــ الوفد ورئيس الوفد حتى قبل ان يتأسس الوفد ، عرض عليه هــــؤلاء ان يعمل فى جريدتهم (السياسة) بأجر قدره خمسون جنيها ولكنه انضاف الى الوفد يخاصم معه حماته بالامس لان الوفد دفع له سبعين جنيها مرتبا شهريا . وكان المفاوض له فى الانضواء تحت علم الوفد مكرم عبيد يرافقه رئيس الطلبة الوفديين يومئذ فريد زعلوك .

كان هؤلاء هم السياسيين الذين عمل طه حسين على هامشهـــم لا يزالون يبقون على باب الاستئجار مفتوحا ، وكان عبد الخالق ثروت « البعيد النظر » هو الرجل الذي انبعث طه حسين الى الالتجاء اليه مذكرا اياه بالماضى والحاضر عند تمثله « المعركة التى هو مقدم عليها فى هذا الكتاب الذي ابى مقدما الا ان يعلق مسؤوليته بعنق عبد الخالق ثروت . لذلك كانت حسبة الازهريين الذين هاجموه حسبة خاطئة ، ومعركـــة اثاروها حينما افـــادت خصمهم ، فضخمتــه علـــى ضآلته ، وكبـــرت حجمه على صغـــره .

ــ نموذجان من نقدنا الحاضر :

قرأت لمرتزق من مرتزقى السياسة والادب كلاما يوازن فيه بـــين طه حسين الشجاع المقدام الذي تحدى الناس جميعا فى كتابه « فى الشعر الجاهلى » وهو لا يشد ظهره حزب سياسى او غير سياسى ، وبين العقاد الذي لم يتحد القصر الا وهو واثق أن من ورائه حزبا سياسيا يناصره

ويشـــد أزره .

وما رأيت فى التاريخ المصري الحديث جهلا مثل هذا الجهل بأبسط الاوليات من حقائق التاريخ . ولكن الكاتب كان مملقا متملقا جميعا ، يتلمس رضـ الرجل الذى كان يظن أنه قادر على اعانته . ولو نظر فوجد أن العقاد الذي كان يحتمى بزعمه بالحزب القوي قد حكم عليه بالسجن ، علـــى حين أن صاحبه الشجاع الذي لم يكن يحمى ظهره فى زعمه أحد ، خرج غانما ، لخجــل .

ومن أعاجيب المناقضات ان يكتب ناشر (قرار النيابة فى قضية كتاب (فى الشعر الجاهلى) مقدمة طويلة لهذا القرار الذي لم يوقف طه امام « عجزه الحقيقى » نقد مثل ما أوقفه امامه هذا « القرار » ، يكتب :

« كان جيل الرواد الذي يقف على راسه طه حسين يمثل ذروة التمرد على كل الاشياء (المقيمة » والقوانين الثابتة فى الفن والحياة علـــى السواء ، وكانت ثورة تكتسح فى طريقها كل الخزعبلات البالية وتدفـــع ركـــام التقاليد ، ذلك الركام المتخلف عن هدم كثير من الابنية التى سقط بعضها تحت ثقل الزمن فى حين بقى البعض الآخر آيلا ، أو قابلا للسقوط ، او وجب أن يسقط سقوطا ذريعا . ثم بالركام المتخلف اخذ جيل الـــرواد يردم كثيرا من البرك والمستنقعات . . الــــخ »

لست أشك فى أن هذا الكاتب الغريب لا يدري شيئا عن المعركـــة التى كانت قائمة ولا عن ماهيتها ، ولا عن نتائجها ، وهو الذي نشر هذا التهريج فى سنة 1972 ، والمعركة قد انكشفت عن هزيمة القائلـــين « بالانتحـــال » ، « وكذب الشعر الجاهلى » « ووضعه فى الاسلام » . وهو لا يدري أن هذا الشعر الجاهلى الذي اراد طه حسين أن ينفيه جهلا عن عصره يدرس اليوم فى كل معهد على انه جاهلى حقا لا مراء فيـــه وان طه حسين نفسه قد تراجع قبل ذلك بأمد طويل عن هذا الذي كان يقول به ، وانه سئل فى سنة 1958 وهو يزور المغرب عن تراجعه هذا

فأجاب أنه يكفيه أن قد حرك به العقول والخواطر فى ذلك العهد .

ولو أنه فهم « قرار النيابة » الذي نشره وقدم له هذا التقديم الاندفاعى الاعرج لعز عليه أن يأتى الى هذه النتيجة الغريبة تماما عن استيعاب ما جاء فى ذلك القرار من مناقشة ومن أحكام ، ومن كشف عن الاساس العلمى المنهار الذي كان طه حسين يسعى سعيه الدائب الى ايهام الناس أنه « علم حقيقى واسع » وهو لا شىء . والاستاذ « محمد نور » لم يقدم حكمه القضائى الا مناقشة واعية متدرجة من المقدمات الى النتائج ، وقد بلغ فيه مبلغ الشفاء ، وقدمه تقديم العالم القاضى النقى الضمير الكبير العقل والقلب جميعا .

وقد استعرضت فيما سبق صورة معالجته لاهم مسألة من مسائل الكتاب : وهى « نسب العرب العدنانيين الى اسماعيل » مسوقا بقلم رئيس النيابة نفسه ، وهى المعالجة التى انتهى منها الى حمل طه حسين على « الاعتراف القضائى » بمعناه الكامل : بأنه لا يدرى شيئا اي شىء عن هذه اللغات التى كان يلوح فى كتابه بعلمه بها ويتخذ زعمه هذا أساسا للطعن فيما طعن فيه من نسب العرب الى اسماعيل ، وأساسا لنفى نزول ابراهيم مكة أو الحجاز .

فهل بعد « الاعتراف » فى القانون دليل ؟

ورأينا كذلك معالجات النائب القياسية لما ادعى طه انه يرتكز فيه على نصوص استخرجها من « طبقات ابن سلام » ، وما اثبته بالقياس الفقهى من فساد الدلالة التى حاول طه حسين أن يستخرجها من نص أبى عمرو بن العلاء والتى يقول فيها : « ما لسان حمير واقاصى اليمن بلساننا ، ولا عربيتهم بعربيتنا » . بل ان وكيل النائب العام نبه الى تحريف طه حسين للنص محاولة للخروج منه الى دلالة لم يرد اليها أبو عمرو . فكيف ينسى هذا كله ، وكيف يمكن لكاتب — ولو كان طالبا ناشئا — أن يندفع بعد ذلك كله ، فضلا عن غيره الى هذا التهريج الرخيص فى ازدراء لعقل

نفسه ، وعقول قارئيه ؟

لست أدرى فى الواقع ما مدى تقدير هذا الكاتب لمسؤوليته حين يقدم بهذا التقديم الاهوج لقضية يثبت ما قدمه هو نفسه فسادها ؟

ان مثل هذا الكاتب يطلق لقلمه العنان ليقول المقولة التى طوى النفس عليها ، ووجد فيها الرواج عند من أراد الاستراحة من قراءة ما قدمه ، أو ممن تمكن مغالطته بالمقدمة فى فهم ما هو مقبل على قراءته اذ أن الكاتب يضع قارئه عمدا فى قوالب لمفاهيم يريده عليها أرضاء لاتجاه سياسى أو مذهبى خاص أظن انه يشترك فيه مع طه حسين ، وتلك هى كارثة فكرنا الذي يعيش اليوم فى مرحلة ارتجال وابتسار وحرمان من الاساس ، وأخذ بالعارض القريب ، والمكسب الرخيص ، وضحولة الثقافة .

ما هذا التهريج الرخيص ، واستمراء القول عن الماضى ووصفه بالاشياء « المقيمة » والقوانين الثابتة فى الفن والحياة ؟ أين هو الفن هنا ؟ انما هو تاريخ والتاريخ ابن الرواية ، وخبر عن ماض والماضى لا يمكن استعادته . ونفيه مقدما بناء على شك وأهم ، وعجز عاجز عن تحصيل أدوات الحكم عليه هو الحمق بعينه لانه هدم لما لا يمكن رده . واسباب التحقيق التاريخى انما تنبنى على عرض الاخبار على بعضها ، ولمح التكامل أو التضارب بينها لتحقيق ما قبل الاهتزاز منها لامر ظاهر . وقد أعطى الاستاذ « محمد نـور » النموذج المشرق للعمل الواجب عمله والمنهج الواجب اتباعه فى معالجة القضايا التى عالجها طه حسين ، وليس لانسان يستمتع بسلامة العقل والضمير أن يأتى الى هذا العمل الشاق لينساه ، حتى ولو كان مثل الكاتب عاجزا عن استخلاص الحكم لنفسه ، فقد استخلصه له النائب .

وما أكثر ما تحدث هذا الكاتب عن « المنهج الديكارتى » وهو لا يدرى عن هذا المنهج الاهاتين الكلمتين ، كما لم يكن طه حسين نفسه

يدري غير انـــه « الشـــك » .

ولقد قدمت ــ امانة منى ــ بعجالة عن منهج ديكارت ، وبينت مقصد صاحبه منه ، ووجوه النشاط الفكري التى طبق منهجه عليها ، وليس من بينها التاريخ . وكيف أن الرجل اراد الى تطبيق منهجه فى العلوم غيــر الخبرية . وكيف أنه لم يرد به الى أن يكون مركبا الى « الشك الهادم » لانه كان يريد بهالىالتقدم العلمى المادي ، وكيف أنه بدأ متعثرا بالتدليل على وجود الله مخافة أن يتخذ « الشـــك » سبيلا الى شيوع الالحاد ثم انتهى الى النصح لغيره بالا يتبع منهجه وطريقته لانها طريقة لا يصبر عليها الا من أوتى الجلد الذهنى وانه انما اتبعها لانه وجد نفسه بازاء آراء لا يستطيع المفاضلـــة بينهـــا .

ثم ما كان فى أوروبا التى كانت تنتقل حديثا عن النظر الى التاريخ نظرتها الى القصة والى القصة نظرتها الى التاريخ ، وتتلمس طريقهـــا اليه بين الاساطير والخرافات والاوهام فما كاد بعضهم يسمع بمنهـــج ديكارت حتى طاروا اليه فوجدت « التساؤلية التاريخية » التى عصفـــت بما بقى لهم من نصوص تاريخية بين تلك الخرافات ، وكان الانتقال الـــى الشك المطلق بعد الايغال فى التسليم المطلق ارتدادا من طرف الـــى طرف : من التسليم الكامل بالمخترع المسبوك الى الرفض الكامل للحقائق والنصوص المنقولة عن طريق التشكك المطلق فى كل شىء .

والانحرافان جميعا كانا يمضيان الى غاية مؤكدة : هى هدم التاريخ ، وايقاع الاجيال فى عدمية مستهترة ، وعزل الحاضر والمستقبل عن الماضـــى عزلا تامـــا » .

ثم ما كان بعد ذلك من نهوض جاكوب بيريزونيوس سنـــة 1702 بمهاجمة « التساؤلية التاريخية » وعمله على رد التاريخ الى طريقـــه الصحيح ، وقوله : انه من الممكن البلوغ الى يقين تاريخى ، وهتافـــه بسقوط « التساؤلية التاريخية » و « لتذهب الى الشيطان » .

وبذلك قضى على هذه المحاولة العابثة بالتاريخ بعد أن تبينوا في وضوح أن الارتكاز على « الشك » في سبيل بلوغ تاريخ تحقيقي انحراف عقلى أ.ى الى العصف بالتاريخ .

لو عرف طه حسين شيئا من هذا لتردد قبل أن يتدارى في التهجم على التاريخ بما دعاه « منهج ديكارت » . لكن طه حسين لم يكن قد عرف منه شيئا ، ولو انه عرف ثم اقدم على ما اقدم عليه تحت شعار هذا المنهج لكان منه عبثا متعمدا بالتاريخ ، والتجاء الى « الحيلة » لهدمه ، وهو ما لا أريد ان احكم عليه به . لكن طه حسين لم يكن عرف هذا ، ولا شيئا منه كبيرا ، وهو اذ يدعى لما يعلم تلك الاهمية حتى ليسحب اثرها على التاريخ العلمى كله والتاريخ السياسى والحضارى لنا ولغيرنا ، يجهل ويكذب .

الفصل التاسع

ـ الطريقة التى سار فيها طه حسين أملتها ظروف حياته :

لقد سرت هذا الشوط الطويل في معالجة قضية قد تناولها المتناولون في جهل فادح بالتاريخ الاوروبى ، وبتاريخ التاريخ الاوروبى ، وبالحالة الحقيقية التى كانت تعيشها أوروبا في تلك المرحلة الانتقالية عن « الاسطورية التاريخية » الى نحو أضبط لتلك الانفلاتات الذهنية الحادة التى تسيطر على الشعوب الداخلة حديثا على التاريخ . وما من شك عندي في أن طه حسين كان يقع من « منهج ديكارت » موقع الذين كتبوا أن استخدامه لهذا المنهج كان تجديدا للبحث التاريخى والادبى وكتبوا عنه في عبارات فضفاضة بدا الرجل تحتها قميئا يتعثر ويكبو في مشيته .

طه حسين والجامعة الجديدة :

والقضية كلها أبسط من هذا كله . فالساسة الذين كان طه حسين يعيش على هامشهم هم الذين حملوا طه حسين الى الجامعة . وقد رأيت اعترافه بهذا فى خطاب اهدائه « كتابه » الى عبد الخالق ثروت رئيس الوزارة وعضو مجلس الجامعة فلقد كان يكتب فى السياسة ثم انصرف عنها الى التفرغ للعمل الجامعى .

وهو انما جاء الى الجامعة مؤهلا بشهادة « الدكتوراه الجامعية » من فرنسا ، وهى ليست بالشهادة التى تعتبر شيئا ، لكنها كانت « لقبا » يداخل الالقاب الجامعية الحقيقية ويشاركها بالاسم ، ولا يرتقى الى مستواها بالفعل . بالاسم هذا حمل طه حسين الى « الاستاذية » فى الجامعة المصرية يوم تبنتها الحكومة فنقلتها بالاسم القديم الذي كان بدوره « اسما يداخل الجامعات » ولا يحقق مسماه القديم منها شيئا . نقلتها الى جامعة حقيقية واشترطت ادارتها القديمة ومجلسها الذي كان على راسه الامير فؤاد على حكومة الملك فؤاد أن ينقل طه حسين الى الجامعة الحقيقية مع الاسم القديم للجامعة استاذا مدى حياته العاملة .

وكان هذا العمل الاستثنائى جدا فى تاريخ جامعات الارض كلها هو الذي تحدث عنه طه حسين بأنه « انصراف عن الكتابة السياسية التى كان يمدح بها عبد الخالق ثروت راضيا وفيا الى التفرغ للعمل الجامعى الذي كان عبد الخالق ثروت نفسه أحد المسيطرين عليه مرتين .

وقد جاء هذا الاعتراف فى رسالة اهداء للثمرة الاولى لهذا « التفرغ الجامعى » . وتاريخه فى 22 مارس سنة 1926 : أي قبل أن يتم طه حسين فى هذا العمل الجامعى ، الجديد عليه تماما ، عاما دراسيا واحدا . فلقد تحولت الجامعة الاهلية الى جامعة حكومية فى سنة 1925 . واذا عرفنا أن الاهداء جاء فى صدر الكتاب مطبوعا فان زمن الطبع يدخل غالبا فى نطاق هذا الشطر الاول من العام الدراسى الاول لعمل طه حسين فى

الجامعة فى مادة جديدة كل الجدة بالقياس الى عمل طه حسين السابق لها فى حياته كلهـا .

وقد كتب الكتاب وطبع فى نحو ستة شهور . هذه واحدة .

والثانية – ان طه كان قد حصل على دكتوراه « الجامعة » هذه بعد ان سقط فى عالمية « العميان » بالازهر . وتولت الهيئة المشرفة على الجامعة الاهلية الاولى مد الرجل الذي كان يخدمها فى الكتابة السياسية بعونها حتى تنقذه وتنقذ نفسها من معرة استخدامها كاتبا اعتاده الناس ناطقا بلسانها ثبت عجزه عن تحصيل اقل درجات الازهر . وقد كتب طه حسين رسالته هنا لدكتوراه اهلية لم يكن يعتد بها اي اعتداد . وقد اوردت من قبل قول الرافعى فيها ينقله ولى له فى رسالة منه اليه . فكان لابد من اتمام هيئة ادارة الجامعة القديمة جميلها فأرسل طه حسين الى اوروبا ، وعاد ، كما قلت بدكتوراه « الجامعة » . ودكتوراه الجامعة فى فرنســا شهادة لا تعتبر جامعة باريس – وهى التى تمنحها – نفسها مسؤولة عنهـا . ويقول زكى مبارك عن هذه الرسالة : ان المستشرقين عندمـا قراوها قالوا : بضاعتنا ردت الينـا .

طـه حسـين والازهريـون :

وقد سافر طه حسين الى اوروبا بثياب الفائز فى الجامعة الاهليـة الساقط فى الازهر . فكان مقته للازهر ، وشعوره بالخزي الذي الحقه بـه الازهريون هو محور حياة طه حسين بعد ذلك . كان يبيت ويصبح من الازهر والازهريين على ثار لا ينام ولا يفتـر .

وصار همه همين :

1 – تحقير الازهر وعلماء الازهر تهوينا لما القوا به اليه من السقوط وهو الكاتب الذي كان يملأ الدنيا كل يوم بتحقير عظماء الكتاب ، ويهاجم سعد زغلول الذي كانت تعن لهيبته الرؤوس .

2 ــ اظهار نفسه بمظهر العالم الضخم الذي حصل فى أوروبا علــم اوروبا الذي لا يحلم أولئك الاساتذة الازهريون بتحصيله او حتى بمعرفــة أسمــاء اصحابــه .

وقد سافر الى أوروبا مبعوثون كثيرون جدا من الازهر ومن غيــر الازهر ، وكتب منهم من كتب عن أوروبا ، لكن واحدا من هؤلاء لم يشغل نفسه بالمقارنة الدائمة « المقيمة » بين رجال الازهر وبين القسس فــى أوروبا ، وبين علم الازهريين القديم « القمــىء » وعلم اوروبا « الجبار » الذي حصله طه حسين فيها ، بمثل ما مضى عليه وسار فيه طه حسين .

ارجع فى هذا الى كتابه « من بعيد » وهو مجموعة مقالات صحفية اصدرها بين سنة 1922 وسنة 1926 فستجد « عجب اليتيم بكمكته » ، وتجد « التكثــر » بالاوروبية التى لم ينل منها طه حتى القشور ، فــان وجدت شيئا من مجاملة مصر فلأن الأوروبيين يحترمونها .

ذهب طه حسين الى أوروبا فلمَ يبق الا قليلا ثم عاد فحضر درسا للاستاذ الشيخ محمد المهدي فى الجامعة المصرية القديمة فخرج مــن الدرس ليكتب فى مجلة « السفــور » فى العدد الصادر بتاريخ 30 نوفمبر سنة 1915 مقالا يقول فيــه :

« لا الوم الجامعة فانها لم تأل جهدا فى حسن الاختيار ، ولا الوم الاستاذ فانه بذل ما يملك وجاد بما يستطيع أن يجود به ، ولكنى ارثى لصاحبى ضيف لانه حرم نفسه لذة الاستماع لهذا الدرس الجميل وحرم معها هذا الالم يشعر به من سمع العلم فى جامعات فرنسا ، ثم فى جامعة مصر وقارن بين الاساتذة والطلاب هنا وهناك » (مقدمة ناشر « قرار النيابة فى قضية » فى الشعر الجاهلى ص 14) .

لم يكن طه حسين رأى من جامعات فرنسا حتى ذلك الحين علــى الاغلب الا جامعة مونبلييه . ولم يكن قد الم بعد من الفرنسية بقدر يمكنه

من الفهم لمحاضرات الإساتذة فى مونبيلييه أو غيرها . وقد أخبرنى الاستاذ أحمد حسن الزيات صاحب مجلة « الرسالة » انه كان يدرس الفرنسية لطه حسين وهما فى باريس معا ، اي بعد ان انتقل الطالب الى باريس من مونبيلييه . وطالب هذا قدر علمه بالفرنسية لا تتيح له قدراته الارتقاء الى مستوى تحصيل المحاضرات فى مونبيلييه فضلا عن تذوقها والوقوف على خطة العمل فيها لتصح له المقارنة بين محاضرات الجامعات هنا والجامعات هناك ، والطلبة هنا والطلبة هناك .

لكن طه حسين كان جريحا ولم يكن يشفيه عند نفسه أمام الناس الا اصغار هؤلاء الذين حملوه حملا أبديا ثقل السقوط فى الامتحان الرسمى الواحد الذي تهيأ لخوضه ففشل فيه .

وكان يتعجل التماس أسباب الطعن على قدراتهم ، وعلى علمهم ليضع الذين حملوه هذا الوزر الثقيل موضع الجهلة فيصبح بذلك معذورا فى سقوطه بين أيديهم . ويكون بذلك : الجهل فى الازهر والعلم عنده . وما أرى فى استنجاد طه حسين هنا بأحمد ضيف الا محاولة لاضفاء نوع من القوة على ما كان يشعر هو مقدما أنه مأخوذ فيه بجهله الفرنسية . وما أكثر ما طارد طه حسين بعد ذلك « ضيفا » ووصفه بالجهل ولقد أبعده عن كلية الاداب الى أن ذهب طه حسين عنها فعاد اليها ضيف فيما أذكر .

معادلة فاسدة :

والواقع أن « المعادلة » التى ظل طه حسين حياته كلها ينظمها حول جهل « الازهريين » وعلمه ، ولا أقول « الموازنة » ، كانت معادلة فاسدة لانها لا تنهض فى مقابل صحة معادلة ثانية ثابتة . فطه حسين ليس أول طالب دخل الازهر ، ولا آخر طالب ، والعلماء المبرزون الذين تخرجوا فى الازهر كبار كثار ، بل ان منهم الرجال الذين ستظل أسماؤهم تدوى فى التاريخ ما دام فى الارض للناس تاريخ مثل سعد زغلول وعاطف بركات ، ومحمد عبده المنفلوطى ، ومصطفى عبد الرزاق ، وعشرات أخر . وهم جميعا

تكونوا فى الازهر فى نفس الظروف التى كان طه حسين يرجو أن يتكون فيها فنجحوا جميعا اما هو فسقط ، وهو اقل شأنا وقدرا وذكاء من أيهم . فلم يسقط لانه أعظم شأنا ، ولم يسقط لانه كان عليه ان يحصل ما لم يحصلوه ، ولكنه سقط لانه اقل كفاية ، وان كان اكثر تعرضا . ومنهم من ذهب الـــى اوروبا ، وحصل العلم فيها ودرس الحياة فلم ينقلب أحدهم على الازهر انقلابه وذلك لانهم افلحوا فى الازهر اما هو ففشل .

واذا كان هذا الهجوم يقوم به على أستاذ المعهد الذي خرجه لان الاستاذ شيخ من شيوخ الازهر فانه قد أعفى ادارة الجامعة منه حين قال : « انها لم تأل جهدا فى حسن الاختيار » ، وانما أعفاها لأنها صاحبة الامـــر والنهى فى ارساله الى أوروبا أو حبسه عن العودة اليها ، وهى مستمسك الامـــل الاخيـــر .

وقد عاد طه حسين الى أوروبا ونزل باريس التى عاد الى مصر فى الغالب سعيا وراء الانتقال اليها من مونبيلييه . وحصل على الشهـــادة التى ما كان يمكنه الحصول على غيرها بحكم انه لم يحصل على البكالوريا قبل سفره ولا بعده ، وبحكم أنه ما كان يمكن أن يهيىء فى أوروبا مـــن الشهادات ما هو شرط فى تحقيق غيرها ، وكلها أثقال لا تقل عن ثقل الامتحان الذي رسب فيه بمصر بالازهـــر .

ولكنه صار « دكتورا » وكان هذا اللقب هو اقصى ما يطمح اليـــه ، خصوصا فى زمان لم يكن فى مصر كثير يعرف الفرق بين « دكتوراه الجامعة » فى فرنسا و « دكتوراه الدولة » . فكانت الدرع الذى صار يتسلح به فـــى مواجهة خصومه . ثم كانت الادعاءات التى لا سند لها ولا أساس مـــن «علمه باللغة اليونانية اللاتينية، وبالتاريخ اليونانى والرومانى»، وكلنا يعرف أن تحصيل هذه المواد فى الجامعات الفرنسية انما يأتى فى طريق تحصيل « شهادات دراسية » الحصول عليها هو الشرط فى تحصيل حق القيـــد على « دكتوراه الدولة » التى لم يكن طه حسين مؤهلا بالبكالوريا أولا ،

وبالليسانس ثانيا للدخول على الشهادتين اللتين تقع هذه المواد فى احداهما .

ولا غرابة فى هذا فالجامعة الاهلية الاولى كانت اقرب الى مفهوم المنظمات الثقافية الشعبية التى لا يشترط فى الالتحاق بها مؤهلات ترتقى الى مستوى ما تشترطه الجامعات الرسمية للالتحاق بها .

ثم جاءت الجامعة الحكومية فيما بعد ، فاشترطت على مبعوثيها الحصول على «دكتوراه الدولة» من فرنسا وكان شرط القيد على هذه الدكتوراه تحصيل شهادتين دراسيتين أولا ، احداهما فى اللغة اليونانية لبث احد المبعوثين ست سنوات كوامل حتى حصل عليها ، ثم سعى الى تحصيل الثانية فلبث بعد الاولى ثلاث سنوات اعيد بعدها الى مصر قبل تحصيلها لانه استنفذ أنصى مدة يمكن ان يبقاها مبعوث حكومى فى بعثة علمية . وقد عاد المبعوث دون أن يقيد على « الدكتوراه » فى فرنسا فحصل على « الدكتوراه من مصر .

تلك كانت حصيلة طه حسين من العلم وبها عاد ليطوي تحت اسم « الدكتوراه » مدلولات واسعة جدا من المعارف ومن العلوم ، ومن الثقافة لا تطويها حقيقة شهادته ، وراح يلوح بها فى وجه الازهر والازهريين، وزاد الامر جسامة أن الجماعة التى كانت تتولى أمر الجامعة أولا وآخرا كانت هى الجماعة السياسية التى كان يعيش فى ركابها ، فاشترطت تعيينه فى الجامعة الحكومية وعين فصار استاذا جامعيا كبيرا يقف على رابيه عالية ليقول لهؤلاء الازهريين الذين اسقطوه بالامس انه اكبر منهم ، واعلم منهم ، فهو الدكتور وهم الشيوخ فحسب . (وعد مرة اخرى الى كتابه « من بعيد » ، فهو فى السوق) .

بضاعة طه حسين كانت سلبا :

وكانت بضاعة طه حسين فى هذا كله سلبا ولم تكن قط ايجابا . كانت استنجاد بما عند الغير او هدما له ، ولم تكن ابدا بناء .

وقد عاصر طه حسين جماعة من الكتاب الايجابيين مثل السكندري وجورج زيدان والرافعى : يكتبون الكتب الموضوعية فى الادب العربـــى وتاريخه ، وحضر وهو ناضج السن قادر على الكتابة ـ لو أنه كان مؤهلا لها ـ فترة مليئة بالنشاط الكتابى والفكرى ، زخرت بالصراع بين العلماء المسلمين والمبشرين ، وبرزت فيها الموضوعات التى كانت تحرك الخواطر، وتبعث النشاط العقلى فى الموهوبين بل فى الاوساط من الناس ، ولم يكن هذا فى الدين وحده ، بل امتد الى جميع وجوه النشاط الذهنى من الادب وغيره . فكتب الاستاذ الامام محمد عبده ما كتب ، وبرز المنفلوطى العظيم فى الادب الانشائى ، وكتب الشيخ عبد العزيز جاويش ، ثم كان مـــن آثار طلـــب الجامعة الاهليـــة القديمة تأليف كتـــاب فى تاريخ « الآداب العربيـــة » كتابا جورجى زيدان والرافعى ، وقد أتم الكاتبان ما اختارا التنافس عليه فى سنة 1911 ، وبعدها . ثم كان من السكندري حـــق الاستجابة للحاجة البارزة الى اصدار كتاب فى تاريخ الأدب . والمعاصرة بالزامها كانت تقضى على من تعرض للادب ما دامت قد هيئت له القدرة على الاثمار فيه أن يسهم فى هذا النشاط العام ، وطه حسين كان معاصرا لهذا كله ، وكان يتصدر الدعاية لنفسه باسم الادب ، لكنه لم يكن يسهـــم فى هذا بما ليس عنده ، وكانت بضاعته التى يروج لها هى هذه السلبيـــات ينشرها فى الصحف والمجلات ثم يجمعها فى كتاب . وفى كلية الآداب الحديثة اتفق مع احمد أمين والعبادي على ابراز كتب فى الحياة العقلية العربية وفى الحياة الادبية وفى التاريخ ، فلم يـــف بالاتفاق الا احمد أمين .

النشاط العلمى والايجابـــى .

واحب أن أنبه الى ظاهرة هامة نمر بها دون أن نتنبه اليها عند الحديث عن النشاط الادبى فى فترة جورجى زيدان ومن عاصره من أصحـــــاب النشاط الادبى ، وتلك هى أن هذه الحركة الفكرية القوية قد بدات من عصر محمد على ، وسطعت بعد عودة مبعوثيه من أوروبا فبرز فى العلم والبحث مهندسون ذوو مستوى عالمى ، ورياضيون كانت كتبهم ـ قبل أن

تكونه الكتب الاوروبية ــ نبراسا أضاء الطريق لمن بعدهم ممن برزت أسماؤهم على مستوى عالمي مثل مصطفى مشرفة صاحب نظريـــــة « التموجــات الكونيـــة » الرياضية التى لم تطردها من السوق نظرية اينشتاين الا بفضل التضافر اليهودي ، والتى يستنجد بها اليوم الساعون الى اصلاح نظرية اينشتاين بعد ان اثبتت قصورها كشوف ما بين الكواكب ونظرية مصطفــى مشرفة الذي حاربه طه حسين حرب استماتة غير بارة ولا سابمة ، يستشهد بها صاحب كتاب « الكون الغامض » وهو أحـد عشرة من فلاسفة العالم الاوروبى الحديث .

وكان من اهم أعضاء هذه البعثة التى ارسلها محمد على من أرسل فى القيود لى أوروبا تحقيقا وضمانا لتنفيذ سلامة الاختيار والكفاية ولو لم تتحقق فيها رغبة المبعوثين ، يوم لم تكن البعثات ملتمسا لستر العجز ، ودواء لفشل لمختارين فى حقل الامتحان المصري ، كان من امتدادها فى أعضائهـا على باشا مبارك ، ورفاعة الطهطاوي وغيرهما . وعملهم الايجابـى فى ميدان لفكر المصري عمل باق يسبق الموجتين اللتين لاحقتاها بين مقيمين فى مصر يعملون باحساس من الوجود الذاتى القائم على تحصيل القديم اي التراث ، وبين عائدين من أوروبا بنوا علمهم على هذا التراث المحصل فى مصر ثم ذهبوا للاستئناس بما هنالك تحقيقا للتكامل المتوقع من المزج بين القديم العربى والحديث الاجنبى. وآثار ذلك الجيل يجب ان تنشر فان صخب الطائفة التى اعقبتها على مسرح الحياة الفكرية فى مصر قد غيب أصواتهم الحلوة عن الاسماع ، بل ان منهم من ابتلع آثار تلك الطبقة . ولو انتشرت آثارهم فى الرياضيات والعلوم والاثار والاداب والهندسة لراينا كثيرا .

وقد دس على هاتين الطائفتين افراد لم يحصلوا فى مصر القدر الكافى من القديم ــ وان كانوا قد اصابوا منه حظا لا يرتقى الى الكفاية البانيـــة للشخصية ــ ومن هؤلاء كان طه حسين ، والباب الذي انفتح فى وجهه الى أوروبا معروف المسارب والمنعطفات .

وفترة السنوات الست التى قضاها هناك ـ اذا نحن قبلنا منه تاريخ ميلاده على علاته فجيله ، ومساره المتحرر من رقابة الدولة على السن قد أخر سن أغلبهم على الاقل عشر سنوات يوم جاءت مناسبة تسجيله على العمل الحكومى ـ هذه الفترة لم تكن كافية فى سنه التى سافر فيها لتعينه على تحصيل الفرنسية عن طريق السمع المحض الا استشرافا .

وقد عاد طه حسين ، وهو من أعضاء هذه الفئة الاخيرة ، بمحصوله الضحل من المعارف ، وكان قد نشأ فى الصحافة ، يكتب المقال الذي يتطاول به على القمم الشوامخ دون محصول فى أبواب تخصصهم أو قدراتهم لا يحاسبه على ذلك محاسب ، فعاد من أوروبا الى ممارسة المهمة التى نشأ عليها بحكم ظروف كانت لا تسد فى وجهه طريقها ، وقد أشرت اليها . عاد فوجد نفسه بين المدرسة التى كانت فى حقيقتها امتدادا نوعيا لمدرسة رفاعة الطهطاوي وعلى مبارك ، ومحمد عبده ، وسعد زغلول .

وكان هؤلاء جميعا يكتبون على أساس من نماذج سبقتهم ، ومن محصول علمى حازوه ، فكلهم مثمر فى نهجه الذي انتهجه الثمرة الايجابية الباقية التى كانت طرحا ضروريا لنضج معارفهم ، ولبراءتهم من عقد الجهل والسقوط فى المعاهد التى طرقوها . وكانت حقيقتهم هذه هى التى أوقفتهم من التأثير الاوروبى موقف صاحب الشخصية النامية التى لا تفتنها عن حقيقتها بارقات الدخيل المبرقش على الاصيل الجوهري .

عاد طه حسين ليمارس مهمته الصحفية الخاصة جدا التى ثقفها ، وتدرب عليها ، ولم يتدرب على غيرها ، وقد رأى فى أوروبا ، أو على الاصح ، جرب ، ما لا يتصوره مثله ، بحكم حظه الضئيل جدا من شبيهه أو من نوعه فى مصر . فالرجل معروف النشأة والوسط ، والمستوى . وظروفه الخاصة كانت تفرض عليه واقعا مرا محروما : من العزلة والضيق فعاد مفتونا بما جرب ، مما لم يكن يحلم به أو يتوقعه ، وكانت فترة بقائه

فى اوربا فى الحقيقة هى اول دخوله على الحياة ، وقمة ما راى فيها . لم تكن حياته فى مصر الاجحيما ثقيلا مقيما فلما نزح عنها شعر بأن كابوسا قد ازيح عن عاتقه ، وكانت كل عودة جديدة له الى اوروبا فى مؤتمر او مصطاف املا يحلم به وينتظره فى شوق لم يجربه الا من وقع فى ظروفه .

وقد عاد من هناك لهذا السبب وهو معجون عجنا جديدا مخبوز خبزة نهائية لا امل فى التخلص منها وانا لا اتجنى عليه فى شىء من هذا فكتابه الايام يترجم عنه اكفى ترجمة ، وختام الجزء الاول منه الذى يوجه فيه الحديث الى ابنته عن امها تقرير لهذا الذي اقول :

واذا كان طه حسين قد بالغ فى الاعتراف بجميل السيدة التى عايشته فلقد كان هذا انفعالا بالجميل له موضعه ، لكنه اسرف حين نسب اليها انها كانت تقرأ له اللاتينية ، وانها كانت زميلته فى الجامعة : ذلك انه لم يكن مطالب باللاتينية ، ولا هو بالذي طلبها تطوعا ، ولا السيدة التى تزوجها من على صندوق محل الحلاقة التى كانت تعمل عليه فى الحى اللاتينى كانت تعين بمستواها الثقافى على افادته فى اللاتينية . وليس فى هذا عيب اذا كان حقيقة وكان تاريخا سجله الزوج نفسه فى طلب الزواج منها ورفعه الى مجلس الجامعة الاهلية ليوافق على هذا الزواج استثناء ، لظروف طه حسين الخاصة ولحاجته الى من يعينه بمشاركته الانفاق واغنائه عن السكرتير . وقد وافق عليه المجلس وهو الذى كان يشترط عدم زواج مبعوثية من الاجنبيات ، ورئيس المجلس الامير فؤاد ، فلا عجب .

لكن طه حسين بالغ — على ما قلت — فى ازجاء الشكر لصاحب الصنع ، فرسم حول ملاكه هالة واسعة جدا .

عاد طه حسين الى مصر ليعيش فى وسط رسمت لك حدود ثقافته ومعارفه ، وهو ما هو ثقافة وتكوينا ، وقد خالط من هؤلاء من خالط فى باريس وفى مونبيلييه ، وشعر بأنه ليس اقل منهم فكان لابد أن يعايشهم فى مصر على هذا الاساس . فهم ينتجون انتاجا ايجابيا ، وهو لا يستطيعه

لانه لم تستو له أداته ، وهو بعد قد تكون تكوينه الضحل في أوروبا ، وهو صحفى بحكم النشأة والمداومة حتى لقد صارت الصحافة له مهنة ، وهو قبل اليوم قد طرق فى الصحف باب النقد لا يكلفه ذلك الا ان يقرأ ما يكتبه الكاتب او بعض ما يكتبه ، ثم يتولى النظر المحض على الطريقة التى كان ينقد بها المنفلوطى وشوقيا بعد استخراج مبررات الرفع والخفض . وهو بهذا ، الناقد المتسلط ، والآخرون المنقودون القائمون بأعمالهم امام كرسى رحمته . فهو الكبير وما عليه الا أن يقول ليقع الكتاب « الصغار » فى أماكنهم التى يقسمها لهم .

وصدق من قال : « ان الناقد اديب افلس » . والواقع ان هذه العبارة لا تصدق فى وصف كاتب صدقها فى وصف طه حسين . ونقد طه حسين الذي بنى عليه حياته كلها لم يكن غير هذه « السلبية » فى الانتاج . فهاجم المنفلوطى ، وهاجم شوقى ، وهاجم جورج زيدان ، وهاجم الازهر وعلماء الازهر ، وجرى فى هجومه على انهم أصحاب القديم الذي لا يصلح قط للحياة ، وعلى أن ما صار اليه من العلم الاوروبى ، والفن الاوروبى هو الجديد .

وكانت هذه هى أخطر دعاواه فى مواجهة الازهريين ، ولم يكن علمه هذا يترجم عن نفسه الا فى مقالات براقة المظاهر ، خادعة بالاسماء والمذاهب ، يلوح بها فى عموم جريء ويوحى من وراء هذا العموم الى انه يعلم اقوى العلم أعمق ما فيها ، وما وراءها .

وقد مرت بنا أمثلة لتلك الادعاءات العريضة من العلم « بالحميرية » ، و « السريانية » ، و « الحبشية » ، ومن الاتكاء على هذا العلم الواسع بالتاريخ القديم فى مواجهة الازهريين ، مع فقدانه القاعدة الاولية التى بنى عليها ادعاءاته ، كما أثبت ذلك رئيس نيابة مصر ، بما كان له من حق السؤال ، ومن حق تلقىالاجابة على اسئلته ، الى اثبات العجز على الاستاذ المؤلف الذي لم يستطع أن يقدم له خلال التحقيق الملزم بالاجابة

نصا واحدا أو فرقا واحدا من الفروق التى زعم أنها واقعة بين « العدنانية » و « الحميرية » وبنى عليها جميع النتائج الخطيرة التى اقامها على قاعدة عريضة من ادعائه معرفتها ووصل منها الى النتائج الخطيرة الهادمة للشعر الجاهلى ، وللتاريخ العربى ، وقام عليها فى تكذيب القرآن ، هذا وهو الذي كان يسهب ويفيض فى أقواله أثناء التحقيق عندما كان القول يتصل بالعموميات السطحية الملتقفة سماعا من هنا ومن هناك .

الفصل العاشر

ـ التلويح بالعلم والانقطاع عند الحاجة الى الدليل :

وقد قدمت انا ، متابعة لاستنطاق رئيس نيابة مصر وجريا على نهجه ، استدلالا منطقيا على فساد بعض ما لم يتناوله تحقيق النائب مما لم يكن من الكتاب موضوعا لتحقيقه الذي حصره فى أربع نقط هى التى اثارتها الشكاوى الرسمية التى قدمت فى طه حسين وكتابه . واقدم لك هنا حديثه عن علمه الواسع بالتاريخ القديم ، وايهامه شمول معرفته لهذا التاريخ كله ، ثم خلوصه من هذا الايهام الى القول بأنه سيقف عند تاريخ « الامتين » اليونانية ، والرومانية ، وكيف انتهى بعد هذا التلويح بالعلم الشامل الكامل عند القول :

« وليس من العجب فى شىء أن تكون العوارض التى عرضت لحياة العرب على اختلاف فروعها مشبهة للعوارض التى عرضت لحياة اليونان من وجوه كثيرة » . حتى اذا بلغ بك الى هذه النقطة الحاسمة فرحت تعد عقلك بتلقى الكثير من العوارض المتشابهة بين هذه « الامم » الثلاث سمعته يقول لك :

« وفى الحق ان التفكير الهادىء فيما فى حياة هذه الامم الثلاث من

شبه ينتهى بنا الى نتائج متشابهة ان لم نقل متحدة .

ولم لا ؟ اليست هذه الاشارة التى قدمناها الى ما بين هذه الامم الثلاث من شبه تكفى لتحملك على ان تفكر فى ان مؤثرات واحدة او متضاربة قد اثرت فى حياة هذه الامم فانتهت الى نتائج واحدة او متقاربة ؟ » (ص 44 من كتاب « الشعر الجاهلى » لطه حسين) .

واذن فقد انتهى بك الى أنك يجب « أن تكتفى باشاراته هذه الى أن هناك شبها حتى تفكر لنفسك فى أن مؤثرات واحدة او متضاربة (؟) قد اثرت فى حياة هذه الامم الثلاث فانتهت الى نتائج واحدة » .

جعجعة ولا طحن :

ليس فى حياء البشر أوغل من هذا فى أدعاء العلم فى غير علم ، وترتيب النتائج على غير مقدمات على حساب زعم زعمه من أن هناك عوارض متشابهة ولم يذكر من هذه العوارض شيئا . ثم جاء الى ما لم يذكر فرتب عليه أن موثرات واحدة قد اثرت على حياة هذه الامم فأنتجت نتائج متشابهة فأين هى المؤثرات المبنية على هذه العوارض او ما شئت حتى تصل الى النتائج ؟

أراد الرجل الحصيف جدا ان يأخذ منك اعترافا ضمنيا بأنه العالم الفذ بتواريخ الامم القديمة ومن بينها اليونان والرومان والعرب جميعا ثم باعك فى مقابل هذا الاعتراف الجسيم لا شىء .

ونحن اذا سرنا الى حصيلة هذا التلويح والتهويش بالاشارة فى كتابه كله وجدناه يقف منه عند القول : بأن المؤرخين الاوروبيين قد شكوا فى وجود هوميروس . واذن فليس هناك ذكر لوجود الشبه وهى القاعدة التى يرتب عليها حكمه . والنتيجة التى طنطن بها وطبل هى ان الاوروبيين قد شكوا فى وجود هوميروس ، ومن وراء هذا الشك فى زعمه « منهج ديكارت » . وسنعالج هذين الموضوعين علاجا حاسما فى أبواب آتية

تثبت أن طه حسين لم يتصل بأيهما اتصالا حقيقيا .

وليس فى الارض افضح لصاحبه من هذا العذر المضحك المبكى لتغطية هذا الدوي الاجوف من قوله متمما قوله السابق :

« ولسنا نريد أن نترك الموضوع الذي نحن بازائه للبحث عما يمكن أن يكون من اتفاق أو افتراق بين العرب واليونان والرومان فنحن لم نكتب لهذا » . (ص 44 من الكتاب نفسه) .

ولو ان طه حسين كان يشير الى حدث او واقعة معينة فأغفل تفصيلها وردنا الى مرجعها لتحققها فيه لقبل منه ذلك ، لكنه هنا يشير الى « عوارض » غير محددة فى حياة امم ثلاث ، يريد ان يقابل ويقارن بينهما ثم يدلنا على تأثيرها هناك كما يريد أن يستخلص تأثيرها هنا ، فهو عمل دراسى لا تغنى الاشارة اليه عن القيام به . ولم يقم هو به أو غيره . ولو عرفت بعد هذا من اين بدأ وكيف انتهى لزادك استغرابا .

بدأ بقوله : (ص 42) وهذا الآتى كلامه نصا :

« يجب أن يتعود الباحث درس تاريخ الامم القديمة التى قدر لها أن تقوم بشىء من جلائل الاعمال . . ليفهم تاريخ الامة العربية على وجهه ويرد كل شىء فيه الى اصله .

واذا كان هناك شىء يؤخذ به الذين كتبوا تاريخ العرب وآدابهم فلم يوفقوا الى الحق فيه ، فهو أنهم لم يلموا الماما كافيا بتاريخ هذه الامم القديمة ، أو لم يخطر لهم أن يقارنوا بين الامة العربية والامم التى خلت من قبلها . .

والحق أنهم لو درسوا تاريخ هذه الامم القديمة ، وقارنوا بينه وبين تاريخ العرب لتغير رأيهم فى الامة العربية ، ولتغير بذلك تاريخ العرب انفسهم ولست أذكر من هذه الامم القديمة الا امتين فقط : الامة اليونانية والامة الرومانية . فقد قدر لهاتين الامتين فى العصور القديمة مثل ما قدر

للامة العربية فى القرون الوسطى .. وليس من العجب فى شىء أن تكون العوارض التى عرضت لحياة العرب على اختلاف فروعها مشبهة للعوارض التى عرضت لحياة اليونان والرومان من وجوه كثيـــرة » .

ثم تأتى بعد ذلك العبارات التى قدمتها من « أن التفكير الهادىء . الـــخ » مؤد الى النتائج الواحـــدة .

فالتقديم مزعج طنان ، وخبيث ، وفيه من النعى على الباحثين الذين بحثوا تاريخ العرب أنهم لم يعرفوا ولم يقارنوا ، ولو عرفوا وقارنـــــوا لخرجوا الى النتائج التى خرج اليها هذا العارف مما سينهيه اليهم .

فهم اذن فارغو الذهن ابتداء مما عنده عن علم بتينك « الامتـــين القديمتين » ، فواجبه تعليمهم ما جهلوا . واذا كان هذا حال المختصين فى الدراسات العربية فما أولى من لم يتخصصوا بأن يعلموا مـــا يستند اليه « العالم المجـــدد » ، والسبيل الى ذلك هو بيان توضيحى بما يترتب على هذه المقارنة من « تغيير » التاريخ العربى ، ومن جديد فى الحكم على الادب العربى . وبغير ذلك يكون « العالم المجدد » قد وقف حيث ابتدأ عند دعوى عريضة لا يسندها دليل . بالضبط كما صنع فى دعوى الفروق بين « العدنانية والحميرية » .

هذا هو الموقف الذي اتخذه طه حسين حين لم يقدم شيئا . ومـــن أغرب وجوه الهرب من حقيقة الخلاف ومن جوهره هذا الطلب الذي يطلب فيه طه حسين أن يكتفى قارئه ومعارضه بعلمه هو بقيام اتفاق بين ما جريات الحياة فى تاريخ الامة العربية وبينها عند الامتين اللتين أفرزهما خاصة من بين الامم القديمة مع ايهامه العلم التام بتاريخ الامم القديمة كلها . فهذا الزعم العجيب الذي يعتبر القاعدة لما سيبنى من نتائج ، مفروض أن قارئه يعارضه فيها — وكتابه مكتوب على أساس من هـــذا المفهوم — فهو فى حاجة الى الدليل عليه ، والدليل على صحة القاعـــدة التى ينهض عليها ، هذا الزعم العجيب العريض هو المقارنة التاريخية

التى هرب منها تحت ستار من وجوب الاقتناع بما ادعاه ، مما يعارضه فيه جميع قرائه الذين يتهمهم بجهل التاريخ القديم . فهو يقيم دعوى على أساس من استشهاد بغيب عنده وحده علمه .

فلا الدعوى الاولى أسندت ، ولا الثانية أقيمت ، والامر كله لا يتجاوز علما يشبه قولهم : « والمعنى فى بطن الشاعـــر » .

ونحن اذا أخذنا المثل « لعلم المؤلف » — على حد تعبير وكيل النيابة المحقق — مما قدمه هذا النائب من دليل قاطع على عجزه عن تقديم اي دليل على معرفته ولو ببعض الفروق بين « الحميرية » و « العدنانية » ، بل عن عجزه كذلك عن تقديم اسم مرجع واحد ينير الطريق فى هذا الباب، واذا أخذناه ، الى هذا ، بقصور معرفته حتـــى بالاولى جدا من منهـــج « ديكارت » — وقد قدمت فى هذا أيضا ما يكفى للتدليل على انه انما كان يتشبث فيه بمعلومات « صحفية » ، لا ترتقى الى مستوى الفهم الصحيح لذلك المنهج ، وتتهاوى حتى ان صاحبها لا يدري أنه يتشبث فى تطبيقه بمنهج بال ، نبذته أوروبا فى التحقيق التاريخى مع نهاية القرن السابع عشر لفشله الهادم للتاريخ ، فان هذين المثلين لقدر علم المؤلف بما يدعى فيه العلم الواسع يكفيان تماما لالقاء الضوء على قدر هذا الادعاء العريض الطويل بالتاريخ القديم — دعوى هكذا عامة من غير دليل — لا تقـــع من الحقيقة الا بقدر ما يقع الادعاءان السابقان .

فهو كما ادعى فى الاولين علما لا يستند الا على « الاشاعـــات » يطلقها عن « علمه » ، مدع فى معرفته التاريخ القديم . والرجل الـــذي يصطنع الكذب أمام النيابة ظنا منه أنها لن تبلغ فى التحقيق الى حد ضبطه متلبسا ، ويبالغ فى ادعاء « العلم » باللغات الشرقية التى أشار اليهـــا فى نقاشه مع وكيل النيابة ، هذا الرجل لا يزعجه كثيرا أن يضحك علـــى جماهير القراء ممن يأخذون دائما أقوال العلماء وأشباه العلماء علـــى أنها حقائق انتهوا اليها بعد البحث الذى هم الامناء عليه .

واذا كنا قد رأينا قدر مغامرته التى كان لا يعرف حدودها باستخدام « منهج ديكارت » البالى فى محاولة متهافتة فى التطبيق على التاريخ العربى ، وعلى تاريخ الادب العربى فاننا جديرون بأن نرى فى وضوح صارخ جهل الرجل بما يدعيه واقتحامه فيه أشنع الاقتحام حين نسمعه يقول فى كتابه هذا : (ص 45)

« وسواء رضينا أم كرهنا فلابد من أن نتأثر بهذا المنهج فى بحثنا العلمى والادبى كما تأثر به من قبلنا أهل الغرب . ولابد من أن نصطنعه فى نقد آدابنا وتاريخنا كما اصطنعه أهل الغرب فى نقد آدابهم وتاريخهم . ذلك لان عقليتنا نفسها قد أخذت منذ عشرات من السنين تتغير وتصبح غربية ، أو قل أقرب الى الغربية منها الى الشرقية ، وهى كل ما مضى عليها الزمن جدت فى التغير ، وأسرعت فى الاتصال بأهل الغرب .

« واذا كان فى مصر الآن قوم ينصرون القديم ، وآخرون ينصرون الجديد ، فليس ذلك الا لان فى مصر قوما قد اصطبغت عقليتهم بهذه الصبغة الغربية ، وآخرين لم يظفروا منها بشىء أو لم يظفروا منها الا بحظ قليل . وانتشار العلم الغربى فى مصر وازدياد انتشاره من يوم الى يوم ، واتجاه الجهود الفردية والاجتماعية الى نصر هذا العلم الغربى ، كل ذلك سيقضى غدا أو بعد غد بأن يصبح عقلنا غربيا ، وبأن ندرس آداب العرب وتاريخهم متأثرين بمنهج ديكارت كما فعل أهل الغرب فى درس آدابهم وآداب اليونان والرومان » .

رجل يقول هذا القول عن منهج « ديكارت بعد قرنين وربع قرن من قول أوروبا « للتساؤلية التاريخية » « Le pyrrhonisme historique » : « الى الشيطان » ، كما قدمت ، ورجل يتصور له كل هذه الاهمية والخطر فى حياة أوروبا الحاضرة بعد هذه القرون من رفض أوروبا اياه ، ثم يتصور من بعد ذلك أن تجدد تاريخنا فى العهد الحاضر — أو الماضى — لا يمكن أن يقوم بدونه ،هذا الرجل لا يعرف هذا « المنهج » ، ولا يلم

بحقيقته ، ولا بقيمته ، ولا بالاصل الحقيقى الذي من أجله نشأ هذا المنهج فيها ، ولا بالاسباب التى دعت فى عصره الى رواجه . ولقد كان عصر « الخرافة والشعوذة البدائية فى حياة أوروبا ، هذا الرجل لا يعرف حقيقة « منهج ديكارت » ، وهو انما يدخل عليه من قبيل « عنوانه » وليس من قبيل تحصيله ، ولو من الكتب الملخصة التى يكتبها علماء أوروبا لطلبتهم عن هذا المنهج .

وهو بعد ذلك اولى بجهله ، والبراءة من معرفة حقيقته حين لا يرى ان مباديء هذا المنهج المتبولة قد طبقت فعلا — على انها المنطق الطبيعى فى اخذ الامور — فى كتاب ككتاب الطبري فى التاريخ ، وفى كتاب مثل كتاب « أبى الفداء » فى التاريخ أيضا ، وفى مقدمة ابن خلدون .

ولو انه كان — على ما كثر من ادعائه قراءة الجاحظ — قد أطلع على كتاب الحيوان لقرأ الاساس الجوهري لهذا المنهج هناك ، ولو أنه قرأ شيئا من ابن تيمية لرأى فى نواحى كثيرة منه تطبيقا لما دعى بعد ذلك بمنهج ديكارت . ولو قرأ رسالة حى بن يقظان ، وشيئا من اعمال ابن سينا وتجاربه فى الطب والجراحة لعرف اين يقع تطبيق منهج العمل العربى ، ولو سمع شيئا عن تجارب ابن الهيثم فى البصريات والضوئيات ، وصدق تقديره لسمك الطبقة الجوية لسكت .

وادعى من هذه الى العجب من أمر الرجل الذي دعته امرأة فى حفل عام « بياعميدي » ، فصيرتها صحف معارضة تلك الفترة الى « عميد الادب العربى » ، انه — وهو الذي كتب كتابا عن ابى العلاء المعري — لم يكد يرتقى الى ادراك أن حيرة أبى العلاء فى أمر دينه لم تنشأ الا عن هذا الشك الذي يدعوه ظلما بالديكارتى ، وانه لم يلمح فى النقد الذي ساقه أبو العلاء فى « رسالة الغفران » التشكك الواضح فيما نسب الى بعض الرجال الذين أدار الحوار بينهم وبين صاحبه فى الجنة وفى النار ، وأن الشك بأسبابه هو العمود الذي دار حوله تعديل وتجريح رواة الحديث

النبوى وانه علم بتمامـــه .

هل قرأ الرجل آثار أبى العلاء قبل أن يكتب رسالته فيه ، أم انها قرئت له كما يفيد الرافعى بقوله : ان كتاب هذه الرسالة اربعة ، وانـــه لما قرأ فصلين منها صده عن التمام على القراءة ما فيها من أخطاء ؟

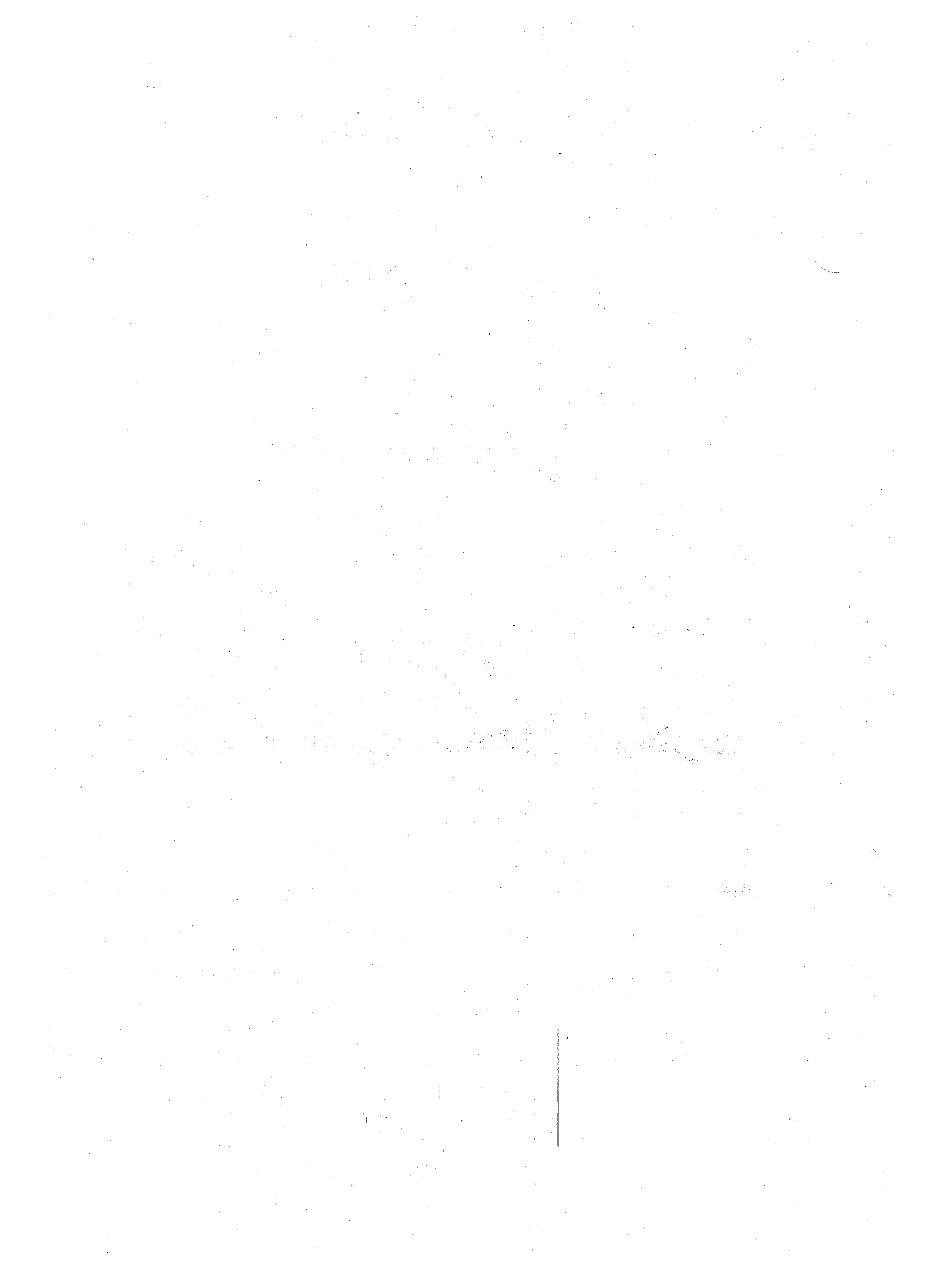
(ص 26 من رسائلـــه)

وابن خلدون ــ الذي كتب عنه طه حسين رسالته لدكتــــوراه الجامعـــة فى باريـــس ــ « ومقدمـــة ابن خلدون » مرجع الرسالــــة الاساســـى ــ الم يجد الدارس الفذ فيها ما يمكن أن يحمل فكره عندما جاء الى التمحك بديكارت لاتخاذ سمت العلماء والفلاسفة ، الى شـــىء يتصل « بمنهج ديكارت » ، وتطبيقه فى التحقيقات التاريخية التى انجزها ابن خلدون : من أمثال « أعداد الجيش اليهودى » ، وسواها ؟ وذلك قرونا قبل وجود ديكارت .

وهل لم ير فى عمله فى القسم التاريخى الاول من الكتاب تطبيقـــا لنظرة الشك العلمى على كثير من القضايا التى تردد ابن خلـــدون فى قبولها نقلا عن القدماء ، قبل أن يبدأ الغربيون عملهم فى تحقيق « الايلياذة » و « الاوديسيـــا » وقبل أن يخلق « ديكارتـــه » ؟

الكتاب الثاني

الغـــزالي :
حياته وفلفسته تنحلان لديكارت



الباب الأول

الفصل الاول

ـ المنهـــج المظلــوم
ـ الغزالــى هــو صاحــب المنهــج ، وديكارت منتحله :

سآتى بعد قليل الى معالجة الاوروبيين لقضية الايلياذة والاوديسيا لنرى مبلغ ما تعثر طه حسين فى ادعائه انهم كانوا يطبقون فى التحقيق الذي دار حولهما « منهج ديكارت » . فالاولى بــى الآن ان اتابع الحديث عما انتحل من اصالة لما دعى بمنهج ديكارت . ولن اقدم هذه المرة النص العربى للاصل الذي دار حوله ديكارت ، ولكنى سأقدمه عبر لغة أوروبية مترجما الى العربية ، حتى يكون المفهوم الاوروبى للنص شاهدا على قدر موقعه من العقل الاوروبى ، وبالتالى عاكسا لمبلغ تأثيره فى ذلك العقل ؟

هذا النص هو من قول « الغزالى ، وهو حجة الاسلام ابو حامد محمد ابن محمد بن محمد بن أحمد الفقيه الشافعى » المتوفى سنة 505 من الهجرة النبوية اي فى سنة 1108 م . فالرجل العربى المسلم عاش حياته كلها تقريبا فى القرن الخامس الهجري ، وفى القرن الحادي عشر الميلادي ، اي قبل مولد ديكارت الشهير بما يقارب الخمسة قرون . وليس فى اسماء آبائه « ديبيررون » ولا « رينيــه » كما ترى .

يقول دريير : (تاريخ تكون اوروبا الفكري ج 2 ص 49 ، والنص الآتى كله مترجم عن انجليزيته دون تصرف) :

سيرة الغزالى الى منهجـــه :

« كان اقتلاع « الارقام العربية » للارقام اللاتينية نذيرا يتقدم نتيجة اكبر خطرا ــ نتيجة سياسية ــ تتبلور فى نزاع بين الاسمين المتنافسين . ولكن قبل أن نبين كيف كان الفكر العربى يعتصر رومة اعتصارا ، وقبل أن نتكلم عن المعارك التشنجية اليائسة التى قامت بها رومة فى مقاومته ، فانى أؤجل الحديث عن هذه المسألة الى موضع يأتى قريبا ، وأنتقل الى الحديث عن الفلسفة العربية . وسيكون « الغزالى » هنا دليلى . وقد ولد الغزالى فى سنـــة 1058 م .

« ولنسمعه (أي الغزالى) يتحدث عن نفسه . وهو يقص قصـــة جهاده فى انتزاع نفسه من الآراء التى رضعها طفلا ، يقول الغزالى :

« قلت لنفسى : ان ما أسعى اليه هو معرفة حقائق الاشياء ، واذن فالضروري لى هو أن اتبين معنى المعرفة . وكان واضحا جليا عندي انه لابد من وجود نوع من المعرفة للامر المطلوب التعرف عليه يجلو عنه كل شك ، بحيث يصبح وقوع الخطأ أو توهم الخطأ فيه أمرا مستحيلا .

« وليس يغنى فيما تحققت لى معرفته أن يكون فى غير حاجة الى جهد لاقناع غيري به ولكن يجب أن يتوفر له من السلامة ما يحميه من قيام احتمال الخطأ فيه ، فهذا الشرط وثيق الاتصال بمعرفته ، حتى لـــو قام برهان ظاهري على بطلانه ، اذ أن هذا البرهان الظاهري يسقـــط تلقائيا لعدم قيام شبهة حول ما أعرفه تسمح بظن وقوع الخطأ فيه . مثال ذلك انى اذا عرفت أن العشرة أكثر من الثلاثة فاننى اذا قال لى قائل : بل هو العكس فالثلاثة أكثر من العشرة ، ثم أقام البرهان على صدق دعواه من زعمه أنه قادر على أن يحول عصاه الى حية ، ثم صنع ذلك فعلا ، فان اقتناعى بخطئه لا يتذبذب . قد أعجب بسعة حيلته ومهارته ولكنى لا اشك فى سلامة معرفتـــى .

« وقد أصبحت مقتنعا بأن العلم الذي لا يحصل لى على هذه الحالة من التمام ، ولا يتهيأ لـــى معه هذا اليقين ، لا يمكن الاطمئنان اليه ولا

التأكد منه ، والعلم الذي لا يقين معه لا يجدر به أن يدعى علما .

« واخذت اراجع حالة علمى على ضوء هذا المنهج فوجدته مجردا من كل هذه الشرائط ، فليس هو اذن جديرا باسم العلم ما لم يكن لبلوغ العلم وسيلة أخرى تبلغ الى اليقين به غير هذه الوسيلة وقلت لعلها تكون فى تحقيق العلم عن طريق الحواس ، وعن طريق المباديء المسلم بصحتها وظننت أن شهادتها لامراء فيها ولا شـــك .

« غير أنى حينما اخذت فى امتحان الامور عن طريق الحواس ، وعن طريق التأمل لأرى ان كان من الممكن أن أصل بها الى القطع ، وتبديد الشك تكاثرت على الشكوك وتزاحمت حتى بددت كل يقينى . فقد رحت أسأل نفسى من اين تأتينى الثقة بالامور الحسية ؟ ولما كان اقوى حواسنا البصر فقد وجدت أننى انظر الى الظل فأراه ثابتا لا ينتقل فأحكم عليه بالبراءة من الحركة . غير انى لما رجعت الى مكانه بعد ساعة وجدته مفارقا مكانه ، فهو لا يختفى فجأة ، ولا يتحرك عاجلا ، وانما ينسحب شيئا فشيئا قليلا قليلا فلا يبقى ثابتا ابدا . وانا اذا نظرت الى النجوم بدت لى صغيرة كأنها الدراهم ولكن البراهين الحسابية تقنعنا بأنها أكبر من الارض . وهـــذه وامثالها تصدر الاحكام عليها عن طريق الحواس لكن العقل يرفضها ويبطلها . وهجرت الحواس بعد أن تزلزلت ثقتى بهـــا .

« ورحت أقول لنفسى : لعل اليقين لا ينال الا بأحكام العقل : اي عن طريق المبادىء الاولى : من قبيل أن العشرة اكثر من الثلاثة .

« ثم ردت على الحواس قائلة : أي أمان لك فى ثقتك بالعقل ، وهل هى الا من قبيل الثقة بنا ؟ لقد اعتمدت علينا فتقدم العقل فكذبنا ، ولو لم يكن العقل موجودا فلقد كان ممكنا أن تمضى على الاعتماد علينا ، فما يؤمنك أن يكون فى الوجود شىء غير العقل ، يقوم منه مقامه منا فيكذب احكامه بمثل ما كذب هو احكامنا ؟ وعدم ظهور هذه القوة لنا ليس دليلا على عدم وجودهـــا .

« وتلبثت طويلا أجاهد عبثا ايجاد رد لهذا الاعتراض ، وزادت متاعبى عندما فكرت فى النوم ، فرحت أقول لنفسى : لقد ترى الاحلام فتراها فى النوم حقيقية ، وتجدها متساوقة فلا تتطرق اليك شبهة تبطلها . فاذا أنت استيقظت عرفت انها لم تكن الا أطيافا وخيالات فما يدريك أن ما تراه هنا فى يقظتك ليس الا من قبيل الاحـــلام ؟

« كل حالة حق فى لحظتها ، ويبقى فى الامكان أن تعرض لك حالة ثالثة تكون منك بالقياس الى ما تراه فى يقظتك ، بمثل ما كانت حالتك فى اليقظة بالقياس الى حالتك فى الحلم ، وحينئذ تكون يقظتك الحالية ليست الا نوما بالقياس الى تلك الحالة العليا التى يمكن أن تكون » .

« وهنا تنتهى كلمات الغزالى فى هذه الفقرة ، ويعقب عليها دربير بقولـــــه :

« ليس من الممكن أن تجد فى اي مؤلف أوروبى ايضاحا لمذهـــب « التشكك » الذي يقول به الفلاسفة ، له نصوع هذا الوجه الذي قدمه به هذا العربى . وليس فى الامكان حقا أن تقدم القضية بطريقة أفعل ، وقوة عارضة الرجل تتبدى فى مفارقته الفـــذة لغموض الكثرة من الكتـــــاب الميتافيزيقيين . أهـ » .

اريد الا نتجاوز هذه المرحلة من مراحل « منهج الغزالى الفكري » قبل أن نتوقف بعض التوقف لننظر فى امكان القيام بمقارنة بينه وبين ما يدعـــى بمنهج ديكـــارت .

وليس مقصدي بهذا أن نقنع بهذا القسم من مسيرة العالم المسلم الفكرية ، وانما أريد الى أخذ سبيل المقارنة بين « الطريقتين » على نحو التجزئة ، وسأعود الى اتمام تلك المسيرة .

وسأقدم لك السيرة الذهنية التى سارها « ديكارت » لينتهى الـــى رسم » منهجه بمثل ما صنع دربير فى تقديم السيرة الذهنية التى سارها الغزالى ــ نقلا عن الغزالى نفسه ــ لينتهى الى منهجه العامل فى اخـــذه

الحياة ، وسنرى معا مالا اشك فى ان « دريير » قد رآه ، والمح اليه من الوحدة بين المسيرتين الفكريتين اللتين يفرق بين صاحبيهما خمسة قرون . وكان طبيعيا جدا أن يلمح ولا يصرح لانه قبل كل شيء رجل « أوروبى » وليس يمكنه أن يحل نفسه من واقع الكبرياء التى يضن بها الانسان أن تتبدد مهما بلغ — فى انسانيته — منزلة من العدل ويكفينا عبارته الختامية فى تعقيبه الماضى على وضوح الغزالى بالقياس الى غموض الكتاب الاوروبيين الميتافيزقيين .

وكما نقلت حديث الغزالى عن سيرته الذهنية عن عالم اوروبى فسأنقل لك حديث « ديكارت » عن سيرته الذهنية عن رجل أوروبى كذلك لكى تتم المعادلة فى التقديم ، ولكى أخرج منها لا على ولا ليا .

سيرة ديكارت الى منهجة .

يقول الاسقف جورو أستاذ الفلسفة القديم فى كتابه « دراسات تحليلية للكتاب الفلسفيين » (ص 207 نشر بيلان — باريس 1906 عن ديكارت :

« ونظر ديكارت فوجد أنه قدبذل من الزمان الكثير فى دراسة اللغات ، وفى قراءة الكتب القديمة : تواريخها وخرافاتها ، فالخرافات تحمل على تصور كثير من الوقائع غير الممكنة ممكنة الوقوع ، والتواريخ ، حتى اشدها امانة ، تغفل احط الظروف تألقا ، وهى بهذه الحالة لا تكون تامة . وبدا له أن « البيان » والشعر طرح نفسى اكثر منهما ثمرات للدرس . وكان يقدر الرياضيات ولكنه لم يكن يرى لها وجها حقيقيا للاستعمال ، ويوقر علوم الدين ، ولكنه كان يرى انها غير ضرورية لتخليص النفس . ثم انه كان يعتقد أن الفلسفة لا تنطوي على امر واحد كف الناس عن المجادلة فيه ، وأن العلوم التى تنهض على قاعدة من الفلسفة ليست بأثبت من الفلسفة .

وحملت هذه التأملات كلها ديكارت على ان يهجر دراسة الآداب ،

ليلتمس الحقيقة فى ذاته ، أو يقرأها فى كتاب الدنيا . ولهذا شغل نفسه الجزء الباقى من شبابه فى الترحل ، غير أنه رأى فى أخلاق الناس وعاداتهم ، وفى آراء الفلاسفة ، التناقضات الكثيرة . فقر عزمه على أن يدرس نفسه ، وأفاده هذا الدرس أكبر الفائدة » .

هذا الكلام ينقله جورو من حديث ديكارت عن نفسه كما صنع دريبر فى نقله عن الغزالى حديث الغزالى عن نفسه . (انظر : ديكارت ، خطاب عن الطريقة ص 7 — 9) . Discours de la Methode, Descartes

هذه الازمة الفكرية التى وقع فيها ديكارت هى نفسها التى مر بهـا الغزالى ، وعرض الغزالى علمه على مقاييس التحقيق الممكنة لكى يصل فيه الى الحقيقة وهو نفسه العرض الذى عرض فيه ديكارت على نفسه معارفه التى حصلها فى سنى دراسته ، وانتهاء الغزالى من هذا العرض لمعارفه الى الشك فى صوابها هو الذي انتهى اليه ديكارت فى استعراضه علومه التى حصلها فى المدرسة على نفسه وتأملاته .

وهنا نرى بين العالم المسلم المجرب النامى العقل والمعرفة ، وبين الشاب الاوروبى الحدث الذي لم يتمم دراسته فرقا قائما فى ظاهرتين :

الاولى — ان الغزالى يشير الى علمه جملة ، والى معارفه تعميما ، وبها من الانواع ما يقدمه عرض ديكارت للمعارف التى حصلها ديكارت فى مدرسته لامراء . وعمل ديكارت فى هذه النقطة لا يعدو أن يكون شرحا بالامثلة — وهى عنده طريقة من طرق الايضاح التى يلجأ اليها الاستاذ مع تلاميذه الذين لا ترتقى بهم معارفهم الى الفهم الا بالنماذج التصويرية — أما ايجاز الغزالى فيأتى اعتمادا على مستوى الصورة المحصلة للاستاذ فى نفسه عن علمه عنده وعند الناس .

والثانية — هى تفصيل الغزالى فى بيان المقاييس التى عرض عليها علمه من الحواس ثم الادراك ، ثم العقل . وايجاز التلميذ الجديد ، ذلك فى وثبات متباعدة مبعثرة بين شعب موضوعه ، ولعل ذلك راجع الى انه

لم يكن يريد أو يسيغ فى مطلع حياته رفض الدنيا ، والالتجاء الى دير يعيش فيه معيشة الزهاد بمثل ما انتهى اليه الغزالى . كان شابا يطمع فى الحياة ويقبل عليها ، وكان لقلة تجربته وبحكم سنه ايجابيا يريد أن يقدم الى الحياة شيئا كالذي قدمه الغزالى قبل أن تنتهى به تجاربه وتقوده الى التفكير فى دنياه باعتبارها شيئا غامضا لا يستطيع بعد جهاده الطويل فى تحصيل العلوم ، والاثمار فيها ، أن يجد السبيل للوقوف على حقيقتها . ولست اطلب اليك لتحقق هذا عند الغزالى الا أن تقرأ تصديره لكتابه « تهافت الفلاسفة » ومقدماته الاربع عليه .

وهاتان الظاهرتان نفسهما هما المشير الى أن ديكارت كان يغترف من منهل لم يهيأ له بعد بحكم تجربته الضيقة التى لا يمكن أن تطفر به الى هذه التأمليات التى انما تقود اليها سعة التجربة فى الحياة الطويلة . فديكارت يصطنع الحيرة التى لم توجد فى حياته بعد أسبابها ، ولا مهيئات النفس والعقل للوقوع فيها .

ونحن اذا نظرنا الى دوافع الغزالى الى الشك وجدنا أمرا جسيما تتضاءل الى جانبه هذه الدوافع التى يقول ديكارت انها حيرته وحملته على ترك المدرسة فى مرحلة الصبا وقبل الاجازة الاولى ، فقد تكاثرت الفرق الاسلامية المتناهضة على فكره فى عصره حتى كادت تضله وحتى وجد نفسه فى شبه الشك فيها جميعا .

فالتطابق بين النظرتين قائم ، وبتفاصيله ، والمسار فيهما واحد ، والقول بتكلف ديكارت ادعاء الوقوع فى هذه الحيرة المفضية الى « التشكك » فى حقائق الاشياء ، حكم له مبرراته . والقول بأنه ينقل انطباعاته عن الغزالى قول لا تجنى فيه .

الرحلة عند ديكارت صدى الرحلة عند الغزالى :

ولننتقل بعد هذه الخطوة الى غيرها . يقول ديكارت : انه وجد نفسه يبحث عن الحقيقة فى نفسه ، وفى كتاب الوجود ، وانه فى هذا السبيل وجد

أن الرحلة للتعرف على الحقيقة بين الناس فى مختلف البلاد هى الوسيلة لتحقيق معرفته ، فنهض اليها . وهذا تصوير فعلى لحياة الترحل التى عاشهـا الغزالـى .

ـ ترحـل الغزالـى :

لكن ترحل الغزالى لم يكن الا ترحل العالم ، الذى يعطى العلـم ويستزيد منه . يقول ابن خلكـان :

« اشتغل فى مبدأ امره بطوس على احمد الراذكانى ، ثم قدم نيسابور واختلف الى امام الحرمين ابى المعالى الجوينى ، وجد فى الاشتغال حتى تخرج فى مدة قريبة ، وصار من الاعيان المشار اليهم فى زمن استاذة وصنف فى ذلك الوقت ، وكان استاذه يتبجح به ، ولم يزل ملازما له الى أن توفى (الاستاذ) . . فخرج من نيسابور الى العسكر (طوس ونيسابـــور بخراسان . والعسكر هنا عسكر ابى جعفر المنصور العباسى ، وقد بناها ببغداد ونزل فيها بعسكره فعرفت بـه) ولقى الوزير نظام الملك . . ففوض اليه التدريس بمدرسته النظامية فى بغداد . . فباشر القاء الدروس بها ، وذلك فى جمادى الاولى سنة اربع وثمانين واربعمائة . . ثم ترك جميع ما كان عليه فى ذي القعدة سنة ثمان وثمانين واربعمائة وسلك طريق الزهد والانقطاع ، وقصد الحج ، فلما رجع توجه الى الشام فأقام بمدينة دمشق مدة يذاكر الدروس فى زاوية الجامع فى الجانب الغربى منه ، وانتقل منها الى بيت المقدس ، واجتهد فى العبادة . . ثم قصد مصر وأقام بالاسكندرية مـدة . ويقال انه قصد منها الركوب فى البحر الى بـلاد المغرب على عزم الاجتماع بالامير يوسف بن تاشفين صاحب مراكش ، فبينا هو كذلك بلغه نعى يوسف بن تاشفين . . فصرف عزمه عن تلك الناحية، ثم عاد الى وطنه بطوس ، واشتغل بنفسه ، وصنف الكتب المفيدة فى عدة فنـون : منها ما هو أشهرها كتـاب « الوسيط » ، و « البسيـط » ، « والوجيز » ، و « الخلاصة فى الفقـه » ، ومنها « احياء علوم الدين » ،

وهو من انفس الكتب واجملها ، وله فى أصول الفقه « المستصفى » ، فرغ من تصنيفه فى سادس المحرم سنة ثلاث وخمسمائة ، وله « المنخول والمنتخل فى علم الجدل » ، وله « تهافت الفلاسفة » ، « ومحك النظر » ، و « معيار العلم » ، و « المقاصد » ، و « المضنون به على غير أهله » ، و « المقصد الاسنى » فى شرح أسماء الله الحسنى ، » و « مشكاة الانوار » ، و « المنقذ من الضلال ، و « حقيقة القولين » . وكتبه كثيرة . وكلها نافعة ثم الزم بالعود الى نيسابور والتدريس بالمدرسة النظامية فأجاب الى ذلك بعد تكرار المعاودات . ثم ترك ذلك وعاد الى بيته فى وطنه ، واتخذ خانقاه للصوفية ومدرسة للمشتغلين بالعلم فى جواره ، ووزع أوقاته على وظائف الخير .. الى ان انتقل الى ربه .. يوم الاثنين رابع عشر جمادى الآخرة سنة خمس وخمسمائة .. وكانت ولادته سنة خمسين واربعمائة ، وقيل سنة احدى وخمسين » .

ذلك كان ترحل الغزالى فى سبيل العلم ، وتلك كانت ظروف تجاربه الواسعة المحصلة فى عالم يترامى بين خراسان فى اقصى الشرق من فارس حتى الغرب من مصر ، وكان يرجو أن يرتحل الى المغرب الاقصى فيجمع بذلك بين أطراف العالم المتحضر فى ايامه ، وانما حال بينه وبين تحقيق امنيته ما لم يكن له سبيل الى رده ، فلم يتجاوز الاسكندرية .

الفشل فى المدرسة والتشرد :

فأين تقع رحلات ديكارت من رحلات الغزالى ؟ فلأدع مترجمه يتحدث . يقول :

« ولد رينيه ديكارت فى لاهاي من اقليم تورين — فرنسا .. وتلقى دروسه فى مدرسة لافليش (السهم) وكان يقوم عليها الجيزويت . ومع انها كانت مدرسة من اشهر المدارس الاوروبية فانه عندما بارحها فى السادسة عشرة من عمره لم يكن راضى النفس عن دراسته . يقول : لقد وجدت نفسى مثقلة بالشكوك والاخطاء حتى لقد رحت أظن انى لم افد شيئا من سعيى الى

التعلم الا ان ازداد من يوم الى يوم كشفا لجهلى .

يقول مترجمه مصورا ــ حسبما ارضاه ــ حياة صاحبه التى بدات بعد المدرسة وهو لا يزال فى سن السادسة عشرة اى وهو الى « شرة الصبا » اقرب منه الى متاعب الرجل ومشاغله التى انما تنضجها السن ــ خرج هائما على وجهه مدة اثنى عشر عاما متتابعة ، لا يهدأ له بال ، باحثا ، كما نقول ، عن مهمته وعمله ، حينا فى الحياة بين الناس ، وحينا فى الترحل ، وحينا فى المعسكرات بين الجنــود » .

ولاتمم أنا بشىء من ايضاح صورة السيرة التى اجملها جورو هذا فى عباراته الماضية خلال ما قدره باثنى عشر عاما من عمر ديكارت بدات مع دخوله السادسة عشرة : كان الصبى فاشلا ما فى ذلك شك . فقد فارق المدرسة فى هذه السن الباكرة لاعلم له الا النزر اليسير الذي يتاح جمعه للصبى فى مثل سنه بدءا من طفولته ، وفارقها غير مرضى عنه ، ولا راضيا ، يتخذ من موارد لا نعرفها ، وفى سن المراهقة المريضة طريقه الى ممازجة الدنيا والناس ، ويقضى أيامه متنقلا مسافرا ، لا فى تحصيل علم مدرســى لانه كان ساخطا على هذا العلم المدرسى ، ولكن للتعرف على الحياة ، واشباعا للنفس بمخالطة المجهول فى تلك السن الغضة .

وضاق أبوه بما وجد ابنه قد ارتمى فيه فراح ينصحه باتخاذ عمل يملأ به هذا الفراغ الذي كان يعيشه ، واختار له الانضواء فى جيش من جيوش أمراء ذلك الزمـــان ، يقول كاتب العجالة التى قدم بها لنشرة « طريقــــة ديكـــارت » التى طبعها فلاماريون : « ان ديكارت ، بعد أن قضى شبابا عاصفا شديد العصف استجاب أخيرا لتوسلات أبيه فدخل تحت السلاح لمدة اربع سنوات بدات بعد سنة 1617 م ، قضاها فى جند دوق ناسو ، ثم فى جند دوق بافاريا . ثم طـــاف من بعد ذلك المانيا والسويد ، وهولانـــدة ، وسويسرة ، وايطاليا ، وبعد أن اشترك فى حصار لاروشيل هجر حرفة الجندي

وعقد العزم على أن يتفرغ للتأمل والنظر ، فانسحب الى هولاندة ، وعاش عيشة العزلة فى امستردام ، ولاهاي ، وليدن ، وفى ايجمونت العذبة الحلوة الهادئــــــــة » .

الزعم بأن ذلك الفتى الغرير أولا ، الذى لم يتم حياته التعليمية فضاق بها وخرج الى الشارع يلتمس من أسباب العيش ما يعن ، ثم تكون أمنية أبيه وضراعاته له أن يلتمس العيش فى الارتزاق بالجندية نجاة بفلذة كبده من هذه الضيعة التى يعيشها جوالا فى الآفاق : الزعم بأن هذا الفتى الذي كان هاربا من علوم مدرسته التى لم يتذوق بعد منها الا ما لا يرتقى على ما يحصله الطالب فى المرحلة الوسطى من المدرسة الثانوية ، وانما خرج قبل أن يثقف نفسه من العلوم بالقدر الكافى لاتمام دراسته الثانوية ، الزعم بانه تشكك فى العلوم الانسانية كلها زعم باطل يلجأ اليه صاحبه تمحكا ليخفى من ورائه سر الخيبة التى نزلت به فى مستهل شبابه ، بل فى يفاعته ، ويأتيه الرجل بعد أن تتفتح له طرق الحياة . واقل ما يقال فى تفسير حالته أنه ابتداء من السادسة عشرة منعمره لم يقرأ كتابا ، مكتفيا علىحد تعبير مترجمهجورو نقلا عنصاحبه نفسه بقراءة كتاب الحياة ، ومطالعة وجوه الناس . واذا كان ديكارت يقول : « انه شاهد فى تجواله الذي اتصل منذ خروجه من المدرسة الى أن التحق بالجندية نزولا على توسلات أبيه فى سنة 1617 : اي خمس سنوات ، شاهد أخلاق الناس ، ولمح تضارب الآراء الفلسفية ، وعاد بعد ذلك العمل مرتزقا فى جيشى دوق ناسو ، ثم دوق بافاريا لمدة اربع سنوات ، بل انه بعد ذلك حضر حصار لاروشيل فمتى اتيح لهذه الحياة على تعبير صاحب النبذة التى مررنا بها حالا ان تعطيه فرصةالاطلاع على فلسفاتالفلاسفة ولمحالتناقضات بينها ، والالتجاء آخرا الى الاعتكاف لينظر لنفسه طريقة توصله الى حقائق الوجود من حوله ، وتهديه الى العمل العلمى السليم ؟ متى أتيح له ذلك وأبوه يرى ضياعه ، ويلتمس له منه مخرجا بالعمل جنديا متطوعا ، أو مرتزقا ، بجيش أمير من أمراء المقاطعات الاوروبية ؟

ان أشياء كثيرة يمكن أن تقال ، واتساع باب الاحتمالات أمام العقل

الانسانى يبيح لاصحاب الاهواء الجامحة تحت تاثير التعصب القومى والعنصري ان يكيفوا التعليلات كيفما حلا لهم ، ولكنها تظل ابدا مهتزة ثم تتهافت عند عرضها على الوقائع الصلبة فى حياة ديكارت . لقد فشل ديكارت فى المدرسة ، وخرج منها فى السادسة عشرة ، لا يملك من اسباب العون على التفكير المستقل فى مرحلة تكونه الحيوية والتعليمية ، ما يحمله على « التشكك » فى علوم لم يحصلها بعد . وانه ليقول ذلك عن مبلغ تحصيله المدرسى حينما يأتى الى الحكم على قيمة ما خالط من « الهندسة والجبر » يقول انه كان لا يزال فى شبابه الباكر لم يحصل كثيرا .

ثم استسلم لحياة لا يمكن أن نعتبرها مهيئة لحياة فكرية حقيقية فضلا عن حياة تثمر الثمرة الخصبة التى قدم من صورها ما يتفق تماما مع ما رآه « الغزالى » الفيلسوف المسلم المؤمن ، المجرب ، المبتلى للبحث العلمى، الضارب فى أعماقه ، النافذ البصر فيه ، الحاد الذكاء حتى الاعجاز الذي يشهد به اوروبى جامعى مثل « دريير » . وقد قدم الغزالى منها ما قدم فى اواخر عمره ،وبعد ان حصل من العلوم وكتب فيها ما كان جديرا حقا بأن يدعو صاحبه الى التأمل ، وتقليب وجوه النظر ، والحيرة فى التماس « الحقيقة الابدية » .

الحقيقة القائمة وراء هذا التوازى بين حياتى الرجلين :

وغريب حقا ان تجد هذا التوازي التام بين حياتى رجلين : عاش احدهما حياته كلها تقريبا فى القرن الميلادي الحادي عشر ، وعاش ثانيهما حياته كلها تقريبا فى القرن السابع عشر ، وترك أولهما ما ترك من آثار اتصلت بالاوروبيين منذ مطلع عصر نهضتهم ، وترجم القساوسة منها الى اللاتينية ما ترجموا مما كان موجودا بين يدي ديكارت وغيره ، فالغزالى هو العالم المسلم الفيلسوف الهازم للفلسفة هدما للالحاد الذي ترتب عليها ، العالم الذي يكتب « تهافت الفلاسفة » فيرد عليه فيلسوف مسلم مثله ، يعيش فى اسبانيا التى كان القساوسة الاوروبيون يحجون الى

جامعاتها الاسلامية ليتعلموا ، وليلتمسوا النور نجاة بأنفسهم من حلكة الظلام الذي كانوا يعيشون فيه . لا غرابة اذن فى أن يلفت هذا العالم المسلم الذي يزلزل بعقله القوى ، مكانة ، فلاسفة اليونان الذين راحت أوروبا تسمع عن أعمالهم وأسمائهم خلال القرون الوسطى من الجامعات العربية ، واثناء الحروب الصليبية ، وطبيعى أن تترجم فلسفته التى تمزج الآلهيات بالعمل العقلى ، وأن تأخذ مكانها بين ذخائرهم لانها يمكن أن تتحول فى أيديهم الى سلاح ترد به الكنيسة عن نفسها ما تشهره عليها الفلسفة والنظر من حرب اتصلت حتى هزمت الكنيسة فراح قساوستها يحاولون المصالحة بينها وبين دينهم فيعجزون ، وطبيعى أن يخلو ديكارت اليها فى هولندة .

كان الغزالى معروفا من غير شك فى أوروبا ، وكانت ترجماته الى اللاتينية موجودة فى خزانات أمرائها وملوكها ، وفى خزاناتها . ومن أخطر الادلة على هذا ، هذا التوازى الدقيق بين حياة الغزالى وحياة ديكارت ، وبين « منهج الغزالى » الفكرى وبين منهج « ديكارت » الذي لم يثبت فى حياته السابقة لتقديم « المنهج » أنه كان مؤهلا ، أو متفرغا للعمل العلمى الهادى اليه قبل أن يعلنه . والترجمة التى قدمتها « لمنهج الغزالى » ينقلها دريبر عن اللاتينية .

وسنمضى الى حديث فيه مقارنة بين ما دعى « بمنهج ديكارت » و « منهج الغزالى » لكى نزداد يقينا بأن « ديكارت » لم يصنع أكثر من تقديم « منهج الغزالى » فى ترجمته اللاتينية مع مس رفيق من التعديل والتحرير لا يبدل من حقيقته شعرة ، ونقله الى مسار دنيوى عملى عن مساره الدينى للغزالى ، وفى تطويل وتكرير وعود الى بدء ، وتعديد للمقارنات والتشبيهات تحت مبررات ظاهرية مما دعاه « التأملات » أو « الاعتراضات » أو « الردود » على هذه « الاعتراضات » ، فكلها تدور فى فلك « منهج الغزالى ، ولا تخرج عن عناصره الصلبة التى قدمها فى كتابه « المنقذ من الضلال » ، ووضحت بعض قضاياها فى « تهافت

الفصل الثانى

ــ نظرة ثانية فى المنهجين وفى دواعيهما

قدمت القول فى المنهجين بأقلام كاتبين أوروبيين حتى أضع بهذا العمل المفاهيم الاوروبية لكليهما كما وقعت فى العقل الاوروبى غير متهم بالتجنى على احد ، ولكى تتضح بذلك الصورة التى كان يمكن أن يقع بها منهـــج الغزالى فى عقل « ديكارت » قياسا على ما وقعت به تلك الصورة عند ابناء جلدتـــه .

وقد أظهر التلخيص الذي قام به الكاتبان للمنهجين ، بما أسقطا من اضافات تفصيلية خاصة فى « حالة ديكارت » ، قدر التطابق بين المنهجين . والواقع أن ما أسقطه ملخص « ديكارت » من حشو وتفاصيل ، تدخل فى باب الشرح قد قارب بين الصورة الخالصة للمنهجين ، فقد أسقط من المفاهيم ما كان من الممكن أن يلبس الاصول بالفروع ، فيدخل بهذا اللبس على الناظر فيهما وهم التفاوت بينهمـــا .

واراني فى حاجة الى أن أعود الى ما قال به ديكارت عن نفســه فهو يوضح لنا أمورا ويقدم عللا للعمل لا تنتهى بصاحبها الى تحقيق ما ذهب اليه من اقناع قارئه به ، من أنها هى الاصل الذى تأدى به الى السعـــى الذاتى لتخليص هذا المنهج . يقول ديكارت فى كتابه « المنهج » :

« لقد غذيت بالآداب منذ طفولتى ، وكنت بها شغوفا اذ انهم أقنعونى أنها الوسيلة التى تحقق لمحصلها المعرفة الامينة لكل شىء مفيد فى الحياة . لكننى ما كدت اشرف على الانتهاء من ذلك البرنامج الدراسى الذي كان من يتم تحصيله يقبل فى صف المجازين حتى غيرت رايى تغييرا تامـــا » .

(هجر ديكاترت المدرسة فى السادسة عشرة ، ولم يعد اليها قط) ، فمعارفه المدرسية ، وما حصله من العلوم قدر تافه ، لا يهيؤه التهيؤ الصحيح لحق الحكم الذي ينتحله لنفسه على هذه العلوم . وسنرى فيما يلى أنه حينما جاء الى تصوير حكمه على الهندسة والجبر سجل اعترافه بضآلة حظه منهما « لانه كان لا يزال فى « شرة الصبا» . كما أننا سنرى من واقع ذلك الحكم مع انه صدر عنه عندما أخرج كتابه المنهج وسنه احدى واربعون أنه لم يكن حتى ذلك الحين قادرا على تصور الآفاق الرحبة التى ينطلق فيها ذانك العلمان ، وقدر نفعهما فى التجربة العاملة التى كان يدعو اليها فى العمل العلمى) . يقول متمما :

« ذلك انى رأيت نفسى مثقلا بقدر من الشكوك والاخطاء تبينت معه انى لم اكسب شيئا من محاولتى التحصيل ، بل ان كشفى لجهلى راح يتزايد يوما بعد يوم هذا مع أنى كنت فى مدرسة من خير المدارس فى اوروبا .. وقد تعلمت بها كل ما كان غيري يتعلمه بها ، بل انى لما لم تقنعنى العلوم التى كانت تعلم هناك رحت اتجول بين ما وقع لى من كتب العلوم الاكثر غرابة ، والمعارف الاشد ندرة . وكنت اعرف رأي غيري فى فلم ار بينهم من كان يعتبرنى اقل من اندادي . . وبدا لى بعد هذا ان قرننا كان من الازدهار ومن كثرة العقول الجيدة بحيث لم تكن القرون التى سبقته ، وهذا ما جعلنى انتحل لنفسى حرية اصدار حكمى على جميع الناس ، والقول بأنه ليس فى الدنيا راي يقع الموقع الذي جعلنى اطمح اليه قبل اليوم » (كتابه : المنهج ص 5) .

أما كيف واجه هذا المشكل على ضخامته فقد حله حلا يسيرا جدا ، وكشف فى قوله ما معناه انه ما دام قد قرر أن ينبذ كل معلوم تعرض عنده للشك أو الشبهة ، فانه قد أراح نفسه من النظر فى العلوم علما علما — فذلك عمل لا ينتهى ، بعد أن قطع فى جذورها ابتداء بالشك فيها جميعا ، وبذلك لم يصبح فى حاجة الى جدال كل مجادل فى عام خاص به بانيا جداله على جزئية من جزئيات هذا العلم ، فان ديكارت قد رفضه مبدئيا

(انظر تأمليته الاولى ص 66) .

مبررات فقيرة للدخول على تجربة من اخطر التجارب التى لا يمر بها الا العلماء الذين ترامت بهم آفاق التحصيل والعمل العلمى الجبار ، وعبروا خلالها من الحدود الزمنية ، ما لم يعبره الفتى الناشىء ، الذي لم تتجاوز دراسته الثانويات فى المدرسة الثانوية ، والذي لا يزال يدرج الى الحياة فى سن السادسة عشرة ، يهجر المدرسة ، والتعلم خشية العثار المتوقع فى الامتحان القريب .

مبررات فقيرة ولكنها نقل تعويضى لحكاية الغزالى عن دوافعه الى تلمس منهج ليفحص على خطوطه عن الحقائق اليقينية . هى ترجمة (للمشكلة) « مفصلة » على قدر الرجل الذى استعار الثوب .

وأصلها هى تجربة الرجل الذى يقول عن نفسه يوم اشرف عليها :

« اعلموا — احسن الله تعالى ارشادكم ، والآن للحق قيادكم — ان اختلاف الخلق فى الاديان والملل ، ثم اختلاف الائمة فى المذاهب علــى كثرة الفرق وتباين الطرق ، بحر عميق غرق فيه الاكثرون ، وما نجا منه الا الاقلون ، وكل فريق يزعم أنه الناجى و (كل حزب بما لديهم فرحون) ، هو الذي وعدنا به سيد المرسلين صلوات الله عليه ، وهو الصادق الصدوق، حيــث قـــــال :

(ستفترق أمتى ثلاثا وسبعين فرقة ، الناجية منها واحدة) . فقـــد كان ما وعد أن يكـــون » .

(الامام الغزالى — المنقــذ من الضلال ص 4) .

كان هذا هو الجو الدينى والفكري العاصف ، المزلزل بالنفــوس المؤمنة ، المتشوفة الى التسامى الى الحقيقة الباقية ، كان هذا هو الجو الذي عاشه الغزالى العالم الناظر المتدبر ، يوم اشرف على تخطيط منهجه الساعى الى تحصيل الحقيقة من بين مختلف هذه النحل والاهواء التـــى

تعيشها امته ، ومن خلال التيارات الفكرية والفلسفية المتضاربة ، المتناقضة المشككة فى كل اعتقاد تلقنه المفكر من طريق التقليد والنظر .

اما الرجل الناظر نفسه فاسمع منه اين كان يقع ، وانظر بعد ذلك فيما كان انتهى الى تحقيقه بتحصيله من علم لنفسه ، وما كان اعطاه من ثمار محصوله للناس يوم شك ، واى البلاد جاب ، ومن من الناس والعلماء راى . يقول الغزالى متمما ما مضى من قوله :

« ولم أزل فى عنفوان شبابى ، منذ راهقت البلوغ قبل العشرين الى الآن وقد اناف السن على الخمسين ، اقتحم لجة هذا البحر العميق ، واخوض غمرته خوض الجسور ، لاخوض الجبان الحذور ، واتوغل فى كل مظلمة ، واتهجم على كل مشكلة ، واتقحم كل ورطة ، واتفحص عن عقيدة كل فرقة ، واستكشف اسرار مذهب كل طائفة ، لاميز بين محق ومبطل ، ومتسنن ومبدع ، لا اغادر باطنيا الا واحب ان اطلع على بطانته، ولا ظاهريا الا واريد ان أعلم حاصل ظهارته ، ولا فلسفيا الا واقصد الوقوف على كنه فلسفته ، ولا متكلما الا واجتهد فى الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ، ولا صوفيا الا واحرص على العثور على سر تصوفه ، ولا متعبدا الا واترصد ما يرجع اليه حاصل عبادته ، ولا زنديقا معطلا الا واتجسس وراءه للتنبه لاسباب جراته فى تعطيله وزندقته . وقد كان التعطش الى درك حقائق الامور دابى وديدنى من اول عمري : غزيرة وفطرة من الله وضعها فى جبلتى لا باختياري وحيلتى ، حتى انحلت رابطة التقليد ، وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد شرة الصبا ، اذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء الا على التنصر ، وصبيان اليهود لا نشوء لهم الا على التهود ، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم الا على الاسلام . وسمعت الحديث المروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول :

(كل مولود يولد على الفطرة ، فابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه)

« فتحرك باطنى الى حقيقة الفطرة الاصلية ، وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والاستاذين ، والتمييز بين هذه التقليدات واوائلها تلقينات ، وفى تمييز الحق منها عن الباطل اختلافات ، فقلت فى نفسى : انما مطلوبى العلم بحقائق الامور فلابد من طلب حقيقة العلم ما هى ؟ فظهر لى أن العلم اليقينى هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه امكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الامان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارنا لليقين مقارنة لو تحدى باظهار بطلانه مثلا من يقلب الحجر ذهبا ، والعصا ثعبانا ، لم يورث ذلك شكا وانكارا . فانى اذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة فلو قال لى قائل : لا ، بل الثلاثة اكثر بدليل انى اقلب هذه العصا ثعبانا ، وقلبها ، وشاهدت ذلك منه ، لم اشك بسببه فى معرفتى ، ولم يحصل لى منه الا التعجب من كيفية قدرته عليه . فأما الشك فيما علمته ، فلا » .

ارأيت الى الحالة التى حملت الغزالى الى « الشك » فى كل علمه ؟ ارأيت الى التجربة التى خاضها الرجل العالم العارف الناضج ؟ ارأيت كيف أنها كانت من العمق والاتساع المبنى على الفهم الاصيل لواقع الحياة حتى انها لتمكنها منه ، كسرت عليه عقيدته الموروثة ، وهو بعد فى « شرة الصبا » ؟ ارأيت اليه يلتى العنت بها حتى لتقض عليه مضجعه ، وتفتنه فيسعى الى اجتناب الفتنة بتبديد الظلام عن عقيدته ، وهى أثمن موروثاته ، وهو الرجل الذي عاش عمره كله باحثا عن الحقيقة طالبا لها من كل ينابيعها ؟ وهو الذى أتم تعليمه فى صباه ، والف فى صباه .

بل ان الامر لم يكن يقف هنا عنده ، فلقد كان امر امته بتمامها وهى تعيش مرحلة من مراحل الصراع الفكرى الدامى الدائر حول العقيدة ، وكل فريق بين فرقها يتكىء لنصرة مذهبه على الفكر والمنطق ، مغالطا او محققا ، ومن وراء هذا الصراع الاعتقادي قوى متضاربة متضادة ، تبعثها العنصرية ، والعصبية فى انحرافات يخدمها الفكر ، ويطبعها ويعمل تبعا لها . وقد تهاوى المثل الدينى فى بعض النفوس بعد أن اخرجها الشك الى

الالحـــــــاد .

ذلك هو الغزالى يوم رسم منهجه العقلى العامل ، وخط طريقته فى الوصول الى الحقيقة التى ترد اليه ما تفرق من شتات نفسه ، وترد الى مجتمع امته ما تشتت من أمر عقيدتها . والرجل الذي جد فى التحصيل وجد فى الهضم وجد فى الاثمار بما لا يكاد يتحقق لقادة الامم الافلتة واستثناء ، كان يرى فى نفسه القدرة على العمل لمواجهة تيارات الزيغ الهادرة ، بعد أن جرب من شرها ما جرب حتى كادت تبتلعه ، فهو يقنع نفسه بالعودة الى نشر العلم بعد أن فارقه مختارا : « لعل الله قد ندبك على راس القرن لاصلاح ما اعوج من عقيدة امتك » . ثم يجد من السلطان دفعا فيمضى (المنقذ ص 62) .

وهل رايت الى « المعيار » الذي اختاره لسبرغور الحقائق الوجودية ؟ معيار دقيق عجيب ، هو المثال الكامل الذي لا يمكن ان يقع عليه الا الرجل الذي حلق فى آفاق الفكر الانسانى ، وابتلى تجاربه . فحقيقة « العلم عنده هى « العلم اليقينى » . يقول : « وظهر لى أن العلم اليقينى هو الـذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه امكان الغلط والوهم ولا يتسع القلب معه لتقدير ذلك . بل ان الامان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارنا لليقين مقارنة لو تحدى باظهار بطلانه مثلا من يقلب الحجر ذهبا والعصا ثعبانا لم يورث ذلك شكا وانكارا » .

(وهذا الحد للحقيقة هو ما ترجمه ديكارت بعبارته « الجلى المتميـــز) ذلك أن الزلزال الفكري الذي كانت قد بعثته الصراعات الفكرية بين الفرق حتى استغل « السفسطة » كان لا يمكن مواجهته الا على اساس واضح ثابت من عمل معيار لا تقوم له معارضة .

لذلك يمضى الى تقديم المثل لهذا العلم اليقينى فيقول : عنه انه من قبيل الحقيقة المنكشفة بمثل ما ينكشف الحكم بالعلم بأن « العشرة اكثر من

الثلاثة » فان قالب « العصا حية » للتدليل على زيفة لا ينال تشكيكه فيه شيـــــــــــــا .

تلك كانت العوامل الهائلة التى جرفت بالغزالى الى تقديم « الشك » فى حقيقة علمه الواسع العميق العريق ، وذلك كان معيار العلم اليقينى عنده . وذلك لتحقيق غايتين : الاولى : اعراء خصمه من أردية المغالطة . والثانية : وضع الحقيقة التى اذا انتهى اليها لم يبق مجال للمجادلة فيها بعد ان عرضها قبل خصمه على هذا « المعيار » فلا يقع من ورائه سلاح فى يد هذا الخصم . لقد ابى الغزالى أن يقدم لخصمه الحقيقة الا بعد أن تتساقط عنها كل استار الشك . كان اختياره الدواء بعد تشخيص الداء ، فهو لا يريد أن يداور ، ولا أن يحاور ، ولكن يريد أن يسبق خصمه الى ما سيواجهه به ، ولذلك قدم الشـــك ، فأين مـــن هـــذا كله ما زعم ديكـــارت ، حـــين جـــاء الـــى انتحـــال « منهج الغزالـــى » فى الشـــك المنهجـــى ؟ واسمعـــه وهـــو يتابع العالم المسلم العربى فى تقديمه ــ على طريقة الغزالى نفسها ــ مبررات دخوله عليه ، ثم انظر معياره فيه ، والامثلة التى يقدمها « للعلم اليقينى » ، وقسها ، وناظر بينها وبين ما قدمه الغزالى .

الفصل الثالث

ــ مبررات « ديكارت » ترجمة أوروبية مكيفة لمبررات الغزالى :

يقول ديكارت بعد ما تقدم من حديثه الاجمالى عن « التشكك » فى قيمة ذلك القدر من العلوم الذى يتلقاه فى كل مدرسة ثانوية لم يتم منهجها :

« على أنى ما كنت أستهين بالاعمال التى يقوم بها الطلبة فى مدارسهم فلقد كنت اعرف ضرورة اللغات التى تحصل هناك لفهم الكتب القديمـــة ، وكنت أعرف أن الخرافات تنبه العقول ، وان الانجازات المرموقة فى التواريخ

تسمو بتلك العقول ، وانها لو قرئت بامعان تعين على تكوين الحكم ، وان قراءة كل كتاب جيد بمثابة الحديث مع رجل من اكثر أبناء القرون المواضى أمانة ، بل انه للحديث المدروس الذي يكشف فيه صاحبه عن خير ما عنده من فكر ، وان « لعلم البيان » من القوة والجمال مالا يعلى عليه ، وان للشعر رقة وعذوبة فاتنتين ، وان الرياضيات ابتكارات دقيقة جدا ، وهى اقرب الى اشباع نهم الدارس لها منها الى تذليل الاعمال وتخفيف الاعباء عن الناس ، وان كتب الاخلاق تشتمل على كثير من المعارف ، وقدر كبير من الحث على الفضائل فهى كبيرة الفائدة ، وان الالهيات تعلمك كيف تكسب السماء ، وان الفلسفة تسخر لك اداة للحديث فى كل شىء حديثا أقرب الى صورة الحقيقة ، وتجعلك موضع الاعجاب من الذين يقعون فى منزلة دون منزلة العلماء ، وان التشريع والطب وغيرهما من العلوم يؤديان الى الشرف والشهرة والمال ، وانه يجب النظر فيها جميعا حتى أوغلها فى الخرافة للوقوف على قيمتها الصحيحة وللاحتراز من الخطأ .

غير انى وجدت آخر المطاف أنى أعطيت اللغات وقتا طويلا ، ولقراءة الكتب القديمة والتواريخ والخرافات ، وان الحديث الى أبناء القرون الاولى لا يزيد فائدة على الترحـــــل .

فمن الخير التعرف على عادات الناس فى الشعوب المختلفة حتـــى يتيسر علينا تقويم عاداتنا وحتى لا نظن ان كل ما خالف عاداتنا شـــىء يدعو الى السخرية ، وانه مناهض للعقل ، كما يحكم اولئك الذين لـــم يروا شيئا . لكن الانسان عندما يطيل الترحل يغدو غريبا فى وطنه ، وعندما يزيد فضول الرجل حتى يحمله على الشغف بما كانت تمارسه القـــرون المواضى ، فانه يصبحه شديد الجهل بما يمارس هنا فى وطنه .

وزيادة على ذلك فان الخرافات تحمل على تخيل امكان ما ليس ممكنا . واصدق التواريخ ان هى لم تبدل قيم الاشياء او لم تزدها على حقيقتها لتصيرها مغرية لقارئها فانها تكاد كلها تجنح الى اغفال الظروف السيئة والاقل

تألقا . وينشأ عن فعلها هذا أن ما تبقيه لا يبدو على حقيقته فيسقط الذين يقرأونها ويكيفون سلوكهم على غراره فى تطرفات كتابنا القصاصين المتجولين ويتلمسون تقليد نماذج تقع فوق طاقاتهم .

لقد كنت أقدر البيان وكنت محبا للشعر لكنى كنت أرى فى كليهما موهبة وطرحا نفسيا اكثر من أن يكونا ثمرات للدراسة . فهؤلاء الذين يستمتعون بالتفكير الاقوى ، ويهضمون أفكارهم حتى يحيلوها جلية مفهومة يقدرون على اقناع غيرهم أحسن الاقناع بما يرونه ، حتى ولو لم يتحدثوا اليهم الا بالبريتونية الدنيا ، ولو لم يكونوا قد تعلموا قط « البيان » ، وأصحاب الابتداعات الاكثر موافقة ، القادرين على ابرازها فى أبهى حلل التعبير ، واحلاها لا يتخلفون عن احسن الشعراء مع انهم لا يدرون شيئا عن صناعة الشعر .

وكم كانت تعجبنى الرياضيات ، لما تمتاز به من الدقة ، ومن ثبات المقدمات غير انى لم أعرف حتى اليوم مكانا لاستخدامها ، وعندما كنت أفكر فى انها لم تكن تستخدم الا فى فنون الحيلة ، كنت اعجب كيف لم يبن عليها الانسان شيئا أهم مع ما لها من قواعد ثابتة متينة . وكنت ارى التناقض فى كتابات القدماء الوثنيين الذين كانوا يقيمون من الاخلاق قصورا شديدة البهاء والفخامة ولكنهم يبنونها فوق الرمال والطين : هم يرفعون الفضائل الى أعلى منزلة ، ويظهرونها أعلى الامور فى الدنيا ، ولكنهم لا يعلمون الناس معرفتها ، وغالب ما يطلقون عليه اجمل الالقاب ليس فى حقيقته الا الجمود عن الاحساس ، أو الغرور ، أو القنوط ، أو قتل الآباء .

وكنت ابجل دينياتنا ، وازعم ان غيرها لا يكسب رضا السماء ، ولكن بعد أن عرفت أوثق المعرفة ان الطريق اليها (السماء) ليس اقل انفتاحا فى وجه اكثر الناس جهلا منه فى وجه اكثرهم علما ، وان الحقائق التى تتنزل من السماء وحيا ، ويسوق الايمان بها صاحبه الى السماء ، تقع فوق

مستوى ذكائنا ، فانى لم أجرؤ على اخضاعها لضعف تفكيري ، وانتهيت الى أن النظر فيها ، والنجاح فيه يحتاجان الى مدد استثنائى من السماء ، والى أن أكون أكثر من انسان » . (المنهج ص 6 ـ 7) .

وهذا الكلام يتناقض مع محاولته العقلية فى اثبات وجود « الله » ، ويمضى فى تناسق مع تفكير الغزالى فى الآلهيات .

وكل ما مضى من مبررات يقدم بها لشكه لا يكاد يتجاوز موضوعا من مواضيع الانشاء التى كان اساتذتنا فى الثانويات يكلفوننا الكتابة فيه تحت عنوان : « اكتب فى مساوىء ومحاسن العلوم التى تدرسها بالمدرسة » .

وذلك باستثناء الفقرتين الاخيرتين . فسر جراته على الآداب اليونانية يرتد الى اقتناعه الغريب بما قدمه الغزالى فى سياق تطبيقه لمنهجه الرامى به الى تحصيل « العلم اليقينى » ، والى اقتناعه بالسقوط الأخلاقى لآلهة اليونان .

وسر جراته على الكنيسة هو ما اقتنع به من نظرات الغزالى الى الوحى المنزل من السماء ، وما ساقه فيها من التدليل على سلامته ، مع عزلته عن التفكير القياسى الذي يجري عليه الفلاسفة وهدمه مسالكهم فى « الآلهيات » :

والتفاوت الهائل بين تساميه التصوفى المستعار من معالجات « الغزالى » للادلة الدينية ونوعها ، وبين نظراته الفجة الى علومه التى حصل منها ما حصل فى المدرسة الثانوية ، هو السراج المضىء الذي يضع المأخوذ تحت رائعة النهار .

ولو أن أحكام « ديكارت » التى خرج بها من هذه المقدمة صدقت عند الاوربيين لهجروا تلك العلوم ، ولغاتهم الاساس الذي بنوا فوقه تقدمهم المادي العلمى . فلقد اسقطوها بالاستعمال المتصل لتلك العلوم واحتفظوا بالقسم الذي اخذه « ديكارت » من منهج الغزالى باعتباره الاخلد والاصح .

ودعوى الخروج من هذه المقدمات التافهة الى « الشك المنهجى » اشبه شىء « بالفار الذي تمخض فولد جبلا » . فما أصغر المقدمات بالقياس الى النتيجة . هذا مع ملاحظة انه كتب هذا يوم كتب « المنهج » وهو فى سن الحادية والاربعين لتغطية فشله المدرسى .

ونحن حين ننظر فى قول الغزالى فيما مضى عن وسائل تحصيله علمه ، وسعيه الدائب اليه : « ولم ازل فى عنفوان شبابى ، منذ راهقت البلوغ قبل العشرين الى الآن وقد اناف السن على الخمسين ، اقتحم لجة هذا البحر العميق ، وأخوض غمرته خوض الجسور لاخوض الجبان الحذور واتوغل فى كل مظلمة ، واتهجم على كل مشكلة ، واتقحم كل ورطة ، واتفحص عن عقيدة كل فرقة ، واستكشف اسرار مذهب كل طائفة ، لاميز بين محق ومبطل ، ومتسنن ومبدع ، لا اغادر باطنيا الا واحب ان اطلع على بطانته ، ولا ظاهريا الا واريد أن أعلم حاصل ظهارته ، ولا فلسفيا الا واقصد الوقوف على كنه فلسفته ، ولا متكلما الا واجتهد فى الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ، ولا صوفيا الا واحرص على العثور على سر تصوفه ، ولا متعبدا الا وأترصد ما يرجع اليه حاصل عبادته ، ولا زنديقا معطلا الا وأتجسس وراءه للتنبه لاسباب جراته فى تعطيله وزندقته . .

حين نقرأ هذا السعى الناصب وراء الحقيقة ننظر فنجد « ديكارت » يترجمه فى قوله : « ومن أجل ذلك فانى ما كدت ابلغ السن التى ظننت انها تسمح لى بالخروج على الاذعان لمعلمى حتى هجرت هجرا تاما دراسة الادبيات ، منقطعا عن الدخول فى طلب علوم لم اجدها فى نفسى أو فى كتاب الدنيا الاكبر ، فاتخذت الترحل همى بقية شبابى لارى فى التجوال الدروس والجيوش (لم يكن دخوله الجيش الا بناء على توسلات ابيه) ، ولاختلف الى اناس من كل صنف ومن كل حال ، ولاقتطف التجارب المختلفة والقى بنفسى فى غمار اللقاءات التى اختارها لى حظى ، جاعلا وكدي تحصيل الفائدة ما قدرت على استخلاصها من أعمال الفكر فى كل ما

لقيتــه . ذلك انى قد بان لى انى اقدر على استجلاء الحقيقة عن طريق تحصيل نظرة كل رجل فى مخالطة أعماله التى تشغله فاذا هو أخطأ الحكم عليها لقى عقاب خطئه ، وكنت على تحصيل ذلك أقدر من المشتغل فــى مكتبه بالادبيات مخالطا تأملاته التى لا ثمرة لها . . وكانت تلح على دائما الرغبة الحادة فى التمييز بين الحق والباطل حتى اكون على بينة فى اعمالى ولامضى آمنا فى هذه الحيـــاة .

ومن الحق انى ، وانا لا اصنع فى تلك المرحلة اكثر من ملاحظـــة سلوك غيري ، لم اكن اجد فيه ما يطمئننى اليه ، وانى لاحظت فيه من التباين قدر ما لاحظته قبلا من التباين بين آراء الفلاسفة » .

كل العناصر الاساسية فى أقوال الغزالى عن مخالطته اصحـــــاب المذاهب الفكرية الرئيسية فى الدولة الاسلامية نقلها « ديكارت » هنا ، مكيفا لها على قياس امكانيات الحياة الاوروبية فى مطلع عصر النهضة ، والاوساط التى كان ديكارت فى ثقافته المدرسية المحدودة يستطيع ان يتصل بها فى ظروف الرحلة التى اختارها لنفسه بعد أن آثرها على التحصيل المدرسى أو التلقائـــى .

فلم يكن ديكارت » يومئذ لا من حيث تهيؤه الخاص ، ولا كانـــت الحياة الاوروبية يومئذ ، ليعيناه على نقل الصورة التى مرت بها حياة الغزالى بأكثر من هذه الصورة المكيفـــة .

واذا كان ديكارت قد لجأ فى محاكاته حياة الغزالى العلمية الاولى فى عهد شرة صباه الى تعديد علومه المدرسية فانه هنا ، وفى محاولته محاكاة حياة الغزالى فى مشتجر المذاهب الفكرية الاسلامية لم يكن قادرا عـــلى انتزاع صورة تقابلها من الحياة الاوروبية بأكثر من هذا ، خاصة وهو محمول بحكم اختياره التباعد عن طلب العلم ، او وقوعه فيه ، على الحياة بين الناس من كل صنف ولـــون .

وانك لواجد صراحة ونقلا مباشرا عن هذه الفقرة من حديث الغزالى

عن نفســـه اذ يقــول :

« وأستكشف اسرار مذهب كل طائفة لاميز بين محق ومبطل »

قول ديكارت : « وكانت تلح على الرغبة الحادة فى التمييز بـــين الحــق والباطــل »

وانه لتكشفه عبارته : « ومن الحق انى ـــ وانا لا أصنع فى تلــك المرحلة أكثر من ملاحظة سلوك غيري ـــ لم أكن أجد فيه ما يطمئننى اليه ، وانى لاحظت فيه من التباين قدر ما لاحظته قبلا بين آراء الفلاسفة » .

فأي فلاسفة عرفهم « ديكارت » فى رحلته المدرسية القصيرة يمكن أن يوازن بينهم وبين هذه الفئات التى كان يخالطها فى ترحله الطويل ؟

وسواء أصح قوله هذا فى تصوير معرفته « بآراء الفلاسفة » ، أم لم يصح فانه استملاء للاصل الغزالى الذى كان يتحدث فيه على ما رأينا فى نصه عن الاختلافات العنيفة بين أصحاب الفرق الاسلامية ، وكلهـــم يفلسفون آرائهم : المتكلمون والفلاسفة والظاهري والباطنى وغيرهم .

ـــ صورة الغزالى تلوح فى مرآة مقعرة .

أما قوله فى نقائص العلوم المدرسية التى كان يحصلها ، وزهده فى أن يكون طبيبا أو مشرعا مع ما عسى أن يجلب له علمهما من جاه ومن غنـــى :

« فلم يكن المال ولا الجاه المتوقعان من تحصيل تلك العلوم كافيين لحملى على تعلمها ، فانى بفضل الله لم أشعر بالحاجة الى اتخاذ العلم مهنة فى سبيل الاثراء ، ومع اننى لا أزعم أنى احتقر الجاه تعاليا وجمودا ، فقد كنت قليل الاكتراث به ، حتى انى لم أمد بنظري الى تحصيل الالقاب الباطلـــة » . (المنهج ص ـــ 8) .

فهـــو صدى قـــول الغزالـــى :

« ثم لاحظت أحوالى فاذا أنا منغمس فى العلائق ، وقد أحدقت بى من كل الجوانب ، ولاحظت أعمالى ، وأحسنها التدريس والتعليم ، فاذا أنا فيها مقبل على علوم غير مهمة ولا نافعة فى طريق الآخرة ، ثم تفكرت فى نيتى التدريس فاذا هى غير خالصة لوجه الله تعالى ، بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت فتيقنت أنى على شفا جرف هار . . » (المنقذ ص 46) .

ثـــم يقـــــول :

وقد اعتزم الخروج عن بغداد ليعتزل الناس بعد أن لقى فى جهاد نفسه وحملها على التخلى عن الجاه الذي كان له فى بغداد ، والمال :

« ثم لما أحسست بعجزي ، وسقط بالكلية اختياري التجأت الى الله تعالى التجاء المضطر الذي لا حيلة له فأجابنى الذي يجيب المضطر اذا دعاه ، وسهل على قلبى الاعراض عن الجاه والمال والاولاد والاصحاب، واظهرت عزم الخروج الى مكة ، وأنا أدبر فى نفسى سفر الشـــام . . ففارقت بغداد وفرقت ما كان معى من المال ، ولم أدخر الا قدر الكفاف ، وقوت الاطفــال . . » « فدمت على ذلك مقدار عشر سنين .. » (المصدر نفســه ص 48) .

ذلك هو راي الغزالى فى الجاه والمال ، وذلك بعض صراعه تمكنهما مـــن نفســـه وهـــو المتمكـــن منهمـــا ، المالك لهمـــا وتنازعهمـــا مـــــع ارادتـــه الانصـــراف عنهمـــا طلبـــا لوجـــه الحـــق الباقـــى بعد أن رأى أنه قد اهتدى الى طريقه ، وليتك ترجع الى ما تركته من وصفه هذا النزاع المزق القائم فى نفسه ، وقد تركته مرغما تحت ضغط التزام الضروري الكاشف فى موضوعى ، فستجد أن عبارة « ديكارت » : « أنه لا يزعم انه احتقر الجاه والمال تعاليا وجمودا ، ولكنه كان قليل الاكتراث بتحصيل الثراء بواسطة العلم ، كما كان لا يمد بناظره الـــى الالقاب الباطلـــة » .

ستجد أنه حتى فى هذه العبارة قد كان صدى يعكس التجربة العميقة المذيبة التى مر بها الغزالى ، ولكنه يعكسها هينة على نفسه لانه لـم يمر بها . فلا مال له ولا عمل ولا منصب ولا جاه فيتخلى عن أيهما .

كلها تمحلات للدخول على « المنهج المغصوب » ، وكلها محـــاولات لايجاد مقدمات تساق بين يدي المنهج على غرار المقدمات التى مر بهـا الغزالى بلاء ومكابدة ، لا هزلا وتعلة . هو طالب يجيب أستاذه هنا أيضا على سؤال مؤداه :

« اكتب موضوعا على غرار موضوع الغزالى ، واضعا فيه نفسك موضعه ، مخلصا من ظروفك ما يمكن أن تقيمه مقام ظروف الغزالـــى ، مستفيدا مما قرأته عنـــده » .

وقد أجاب داعى النفس الى اجتلاب الشهرة ، ولكنه لم يستطع خلال متابعته الواعية للغزالى ان ينكر نفسه عند الفـــارة .

اذا قال الغزالى : انه يقدم انموذجا للحقيقة المستيقنة ، « وللمعلوم المنكشف انكشافا لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه امكان الوهم والغلط » ، من قبيل « العشرة أكثر من الثلاثة » ، اذا قال الغزالى هذا جاء اليـــه « ديكارت » فأخذ نفس طريقته ، وسار على اثره ، وتثعبن فى السير الى نفس الهدف الذي أتاه الغزالى من أقصر طريق فانتقلت عنده القضية الى هذه الصـــورة .

« لكننى اذا ذهبت الى تدبر شىء شديد البساطة ، يسير يتصل بالحساب والهندسة كقولى : ان الاثنين مضافة الى الثلاثة تؤلف خمسة ، والى أشياء أخرى مـــن هذا القبيل ، أدركها على الاقل بدرجة مــــن الوضوح تطمئننى الى الحكم بأنها صحيحة ، فلا شك فى أننى لو قدرت أن مثل هذه الامور يمكن أن يعرض لها الشك فذلك لا يمكن أن يوقعه

فى نفسى الا ان اقدر أن الها من الآلهة قد وهب لى طبيعة من نوع خاص يمكن أن تلتبس عليها مثل هذه الاشياء القوية الوضوح ، واذن ففى كل نوبة يمثل فى خاطري تقدير وجود هذا الاله اجد انه ليس من العسير عليه حين يشاء ان يؤثر فى على وجه يجعلنى اخطىء فى كل الامور حتى فى هذه التى ارى انى أعرفها بوضوح عظيم جدا مثل هذا الوضوح : والامر على العكس فانى كلما تأملت الاشياء التى ارى انى أدركها أوضح ادراك وجدت نفسى شديد الاقتناع بها حتى انى لاجد نفسى محمولا على التساؤل : هل من الممكن أن يخدعنى انسان فى معرفتى انى موجود وانا أرى نفسـى موجودا ، او ان يأتى اليوم الذي اتحقق فيه انى لم اوجد قط ، او ان الثلاثة مضافا اليها الاثنان تؤلف خمسة ، لا اقل من ذلك ولا اكثر ، أو أمورا اخرى من هذا القبيل لا أستطيع أن أرى أنها واقعة على حال تغاير حالة ادراكـى لهـا ؟ .

وبما انى ليس لدي أي سبب يحملنى على الاعتقاد بأن فى الوجود الها مخادعا حتى لو لم اكن قد تدبرت بعد الاسباب المثبتة لوجود اله ، فان سببا كهذا يثور به الشك سبب تافه ، وهو بهذه الصورة ميتافيزيقى » . (المنهج لديكارت ـــ التأملية الثالثة ص 84 ـــ 85 فلاماريون) .

كل هذه الثعبنات المؤذية المضحكة جميعا تساق لترجمة ما تقدم من عبارات الغزالى السمحة الباسمة فى تصوير « العلم المنكشف » وعجز الدليل الظاهري عن اثارة الشك فى مثل تحققه من أن « العشرة اكثر من الثلاثة ، ولو كان هذا الدليل من قبيل تحويل الحجر ذهبا ، او قلب العصا حية » . فلقد حول ديكارت صورة القدرة الخارقة على اداء هذه المعجزة الى صورة آله مضلل يضع فى عقله طبيعة خاصة مضللة ، ثم رفض وجود هذا الاله المضلل .

الفصل الرابع

ـ الآلة المضل بين الغزالى وديكارت :

عبارة « الآله المضل » التى لجأ اليها ديكارت باعتباره مصدر الوحى برفض « الحقيقة الواضحة الجلية » التى لا يقدم العاقل على رفضها الا « سفسطة » ـ على مانبه الغزالى ، ـ أخذها « ديكارت » عن « الغزالى » أخذا مباشرا .

يقول الغزالى ، وهو يجادل اتباع « الامام المعصوم » فى ادعائهم له العلم الشامل ، والسلامة من الوقوع فى الخطأ ، بدليل من معجزة يقدمها يقول عن معجزة عيسى من احياء الميت : انها لا تصلح دليلا عقليا على صحة النبوة . ولو ان محتالا تقدم الى الناس بتحقيق هذه المعجزة ليدلل بها على نبوته فقدر على تنفيذها لم يثبت بها اثباتا عقليا نبوته . ثم يمضى قائلا :

« ولم يعرف كافة الخلق صدق عيسى بهذه المعجزة ، بل عليه من الأسئلة المشكلة ما لا يدفع الا بدقيق النظر العقلى ، والنظر العقلى لا يوثق به عندك . ولا يعرف الناظر دلالة المعجزة على الصدق ما لم يعرف السحر ، والتمييز بينه وبين المعجزة ، وما لم يعرف ان الله لا يضل عباده » .

(المنقد ـ ص 40)

هذا التحريك « لمعجزة عيسى » فى مواجهة من ينكر « النظر العقلى » ولا يثق به ، أى فى مواجهة من يستطيع ان يرفض قبول ان « الخمسة أكبر من الثلاثة » أو ان « مجموع زوايا المثلث قائمتان » لا يمكن ان يمر غير مشعور به تحت عينى مسيحى متدين من طراز « ديكارت » كان عليه ان يتوقف هنا ويطيل النظر ، ثم يأخذ من القضية ما لا يحرجه أمام كنيسته ،

فاستلهم من الموقف « الحاد » المبلغ ، وأضمر صدق المعجزة ، ولجأ الى ما قاله « الغزالى » من ان « الله لا يضل عباده « وانما يضلهم عنده « الآله المضلل » .

المعجزة عند الغزالى حقيقة ، وان اشتبهت بالسحر ، لأن صانع المعجزة يقدمها بعون من الله ، والله لا يضل عباده . أما الساحر فيقدمها بخداع الابصار ، وهو الذى تحول عند « ديكارت » الى « اله مضلل » .

هذه ملامح مشتركة بين صورة الغزالى وبين الصورة التى أدرج ديكارت نفسه تحتها . ولا أحب أن تنظر اليها ملمحا ملمحا ، فلقد يتشابه الانفان والوجهان مختلفان ، ولكن اذا التقت الملامح كلها فى الوجهين ، ولو كانت على حالة « كاريكاتير » فان الاصل لا يغيب عن العارف أبدا . وكلها محاولات لنقل جوهر الفكرة ، متنكرة بثوب مزيف .

و « المعلوم المنكشف » هى العبارة التى ترجمها ديكارت فى « المادة الاولى » من مواد منهجه الاربعة بالعبارة الفرنسية التى تفيد معنى « الجلى المتميز » .

وهى « المادة » التى تكون فى الواقع صلب منهجه ، والمواد الثلاث الاخرى من قبيل ارشاد المعلمين لتلاميذهم فى تخطيط الاجابات فى الامتحان .

والمصدر الثانى المباشر لقيام هذا الآله المضلل الذي افترض وجوده اولا ، ثم عاد فاستنكر قيامه ، هو الغزالى أيضا : الغزالى الذي قال : « ان الله لا يضل عباده » فى الحديث عن التفريق بين السحر والمعجزة (ص 40 — المنقذ) .

والذي راح يعرض معارفه على مقاييس الحسيات فبدأ له قصورها فانتقل عنها الى العقل يعرضها عليه ، ثم داخله وسواس بأن عقله فى حكمه على وقائع اليقظة يمكن أن تزيفه قوة ثالثة فى الوجود تقوم من العقل مقام العقل من القوة الفاعلة للاحلام ، وانه وان لم يعرف هذه القوة فليس وجودها بالمستحيل ، وقد تكون هى حالة ما بعد الموت ، أو حالة

الكشف الصوفى ، فاضطرب واخذت هذه الاوهام تعصف بايمانه بعقله ، وانه ليقول فى وصف حاله تلـــك :

« فلما خطرت لى هذه الخواطر وانقدحت فى النفس ، حاولت لذلك علاجا فلم يتيسر اذ لم يكن دفعه الا بالدليل ، ولم يمكن نصب دليل الا من تركيب العلوم الاولية فاذا لم تكن مسلمة لم يمكن ترتيب الدليـــل . فأعضل هذا الداء ، ودام قريبا من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال ، حتى شفى الله من ذلك المرض وعادت النفس الى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضروريات العقلية (من أمثال قولنا العشرة اكثر من الثلاثـــة) مقبولة موثوقا بها على أمن ويقين ، ولم يكن ذلك بنظم دليل كلام وترتيب كلام، بل بنور قدفه الله فى الصدر،وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف . فمن ظن ان الكشف (أي الوضـــوح هنا) موقوف على الادلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة .

ولما سئل رسول الله عليه السلام عن « الشرح » ومعناه فى قوله تعـــالـــــى :

(فمـــن يرد الله أن يهديـــه يشـــرح صـــدره للاســـلام)

فقال : هو نور يقذفه الله فى القلب . فقيل : وما علامته ؟ فقال : التجافى عن دار الغرور والانابة الى دار الخلـــود .

وهو الذي قال عليه السلام : ان الله تعالى خلق الخلق فى ظلمة ثم رش عليهم من نوره . فمن ذلك النور ينبغى أن يطلب الكشف » . (المنقـــذ من الضلال ص 10 ـــ 11) . وذلك النور ينجبس من النور الآلهى فى بعض الاحايين ، ويجب الترصد له كما قال عليه السلام : ان لربكم فى أيام دهركم نفحات الا فتعرضوا لهـــا .

هذا هو الآله الذى استلهم « ديكارت » من اضاءاته الطريق للغزالى الوحى بالقول عن الآله المضلل الذي لو أنه وجد فرضا فليس بالموجود

اعتقادا ، وبذلك يمكن الاطمئنان الى المعلومات العقلية المنكشفة المستفادة من العلوم الاساسية الضرورية التى اطال فى تفصيل القول فيها ديكارت فى غير حاجة الى الاطالة وعرفها فى غير موجب للتعريف ، اذ ان المثـــل فيها ابلغ ما يحقق معرفتها ، لانها حقائق أولية تأتى الانسان بهدي من ربـــــــــه .

والواقع ان هذا الراي يراه الغزالى هنا فى كتابه المنقذ من الضلال ويؤكده ، ويجعله اصلا ونبعا لكثير من « الاوليات العقلية » الاساسية التى يجدها الانسان فى نفسه ، ووقع عليها دون تجريب سابق لها ، وهى ظاهرة بخاصة فى اختيار الطب أسباب العلاج بمواد تناقض بطبائعهـــا المحددة فى العلوم القديمة ما يبدو من آثارها عند الاستعمال فى العلاج ، وقد قدم لذلك الافيون مثـــلا .

فلا غرابة فى أن يعتبرها الغزالى من محصول العلم الانسانى عن طريق الكشف وقد تمكنت فكرة الغزالى من قلب (ديكارت) حتى أنه لم يكتف بالتسليم بها على جلائها فراح يستولدها عكسا بمثل ما صنع فى « الآله المضلل » ، وطردا بمثل ما صنع فى موضع آخر من قوله : انه لو قال لهملحد ان مجموع درجات زوايا المثلث يساوي قائمتين لم يعتبر هذا علما حقيقيا لان حامله اليه لا يؤمن بآله فيضع هذا الآله فى عقله هذه « الاولية الضرورية » ، وهو لا ينكرها ، ولكنه لا يعدها من العلم الحقيقى لانها يمكن أن تتعرض للشك ، لان صاحبها ملحد ، « ولان كل معرفة يمكن أن تتعرض للشك لا تدعى علما » . (منهج ديكارت ص 171) ذكر ذلك فىردوده على « الاعتراضات الثانية » .

وهى نفس عبارة الغزالى التى مررنا بها قبلا فى شروطه التى يصير عنده بها « المعلوم منكشفا » . يقول : « ثم علمت ان كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ، ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة به ولا أمـــان معه ، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقينى » .

أخذ ديكارت عبارة الغزالى : « وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقينى » فأولها بالعلم المحمول اليه عن طريق ملحد ، فهو معرض للشك « ولا ثقة بــه » ، و (لا أمان معــه » . ثم عاد هنا فى تعريف « المعلوم المنكشف للغزالى الى ما حاول من قبل الهروب منه عندما وقف بترجمة العبـــارة عند « الجلى المتميـــز » .

الفصل الخامس

ـ النـــور الالهـــى عنـــد الغزالـــــى والنور الطبيعى عند ديكارت :

وهو فى هذه الردود يكثر من الاشارة « الى النور الطبيعى » الذي يرى فيه صاحبه الحقائق الاولية مجردة من الاضطراب ومـــن اللبـــس . (ص 166) وانها مع الاستئناس بالتطابق الكامل بين ما دعى « بمنهج ديكارت » و « منهج الغزالى » ، المأخوذة من قول الغزالى : « ورجعت الضرورات العقلية مقبولة موثوقا بها على أمن ويقين ، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله فى الصدر وذلك النور هو مفتـــاح أكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الادلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة » . ثم ما يأتى بعد ذلك من احاديث الرسول صلى الله عليه وسلم ، ومنها خاصة قوله : (ان الله تعالى خلق الخلق فى ظلمة ثم رش عليهم من نوره) وما عقب به الغزالى على الحديث من قوله : « فمن ذلك النور ينبغى أن يطلب ذلك الكشـــف » .

هذا الالحاح على وجود هذا الوحى النورانى والتأكيد له بالتجربة الذاتية وبالاثر عن رسول الله ، هو الذي أوقع فى نفس ديكارت ذلك المعنى فهو يستنجد به فى اثبات وجود الله كفكرة « أولية » منبجسة فى النفس بهدي من وجود الله ، ومشهودة على ضوء « النور الآلهى » الذي يدعوه هـــو

« بالنور الطبيعى » ، فوجودها بالنفس دال على وجود الله . ومن حجبت هذه الفكرة عنه فهو محروم من ذلك « النور الطبيعى » . هى نفس الفكرة التى يرى الغزالى فى ضوئها كل « الضرورات العقلية » التى يتقبلها على أنها مسلمات .

واذا كان الغزالى يرى على ضوئها كل حقيقة أساسية أولى ، فان « ديكارت » فى هذه المرة يريد أن يرى أنها تشرق على النفس باثبات وجود الله . وهو أيضا مأخوذ من قول الغزالى عن انكشاف العلم « بالله » لـه عن غير طريق دليل مرتب محرر ، حين قال : « وكان قد حصل لى من العلوم التى مارستها ، المسالك التى سلكتها فى التفتيش عن صنفى العلوم الشرعية والعقلية ، ايمان يقينى بالله تعالى والنبوة وباليوم الآخر : هذه الاصول الثلاثة من الايمان كانت رسخت فى نفسى لا بدليل معين محرر ، بل بأسباب وقرائن لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها » . قال هذا بعد أن تحدث عن الكشف بالنور الالهى .

والغزالى يوضح هذا المعنى فى قوة عندما يأتى الى الحديث عن النبوة وكيف يقع النبى على علم الغيب بقوة ادراك تجاوز قوى الادراك الثابتة لكل انسان ، ثم يتقدم الدليل على وجود هذه القدرة الادراكية بالاحلام ، التى يراها النائم ، والنائم فى حكم المغشى عليه ، ويقول :

« وقد قرب الله تعالى ذلك على خلقه بأن أعطاهم انموذجا من خاصية النبوة ، وهو النوم ، اذ النائم (فى حلمه) يدرك ما سيكون من الغيب : اما صريحا ، واما فى كسوة مثال يكشف عنه التعبير . وهذا لو لم يجربه الانسان من نفسه ، وقيل له : « ان من الناس من يسقط مغشيا عليه كالميت ، ويزول عنه احساسه وسمعه وبصره فيدرك الغيب » لانكره ، وأقام البرهان على استحالته ، وقال : القوى الحساسة أسباب الادراك فمن لا يدرك الاشياء مع وجودها (اي وجود القوى الحساسة) فبأن لا يدرك مع ركودها أولى وأحق .

وهذا نوع قياس يكذبه الوجود والمشاهـــدة .

فكما أن العقل طور من اطوار الآدمى يحصل فيه (لـــه) عين يبصر بها انواعا من المعقولات والحواس معزولة عنها ، فالنبوة ايضا عبارة عن طور يحصل (لـــه) فيه عين لها نور يظهر فى نورها الغيب وامور لا يدركها العقـــل » . (المنقذ من الضلال ــ ص 53 ــ 54) .

وحديث الغزالى هنا عن « الرؤيا الصادقة » التى تتحقق واقعا بعد وقوعها للحالم غيبا ، وهى حال مجربة ، تعتمد على قوة من قوى الادراك تتجاوز القوى العامة المشتركة بين الناس من الحواس والعقل ، وما يدركه الانسان بواسطة هذه القوة الادراكية خاص بها ووقف عليها لا تدركه الحواس ولا العقول . فهى عين بصيرة تحصل معارفها على ضـــوء نور موهوب ، وهى تغاير العين التى يبصر بها العقـــل .

وقد اشار الغزالى الى الاحلام فى مستهل حديثه عن قوى الادراك التى حاول أن يستخدمها فى تحصيل الحقائق اليقينية التى تستحق أن تعد عنده علما امينا يقينيا ، اشار اليها باعتبارها سببا يمكن ان يثير الشـــك حول تقويم عمل العقل ، وضربها مثلا ، وذلك عند تقديره امكان قيـــام حالة من حالات الادراك ثالثة تتضح ادراكاتها بالقياس الى ادراكـــات العقل بقدر ما تتضح ادراكات العقل فى اليقظة بالقياس الى غيام ادراكات الحلـــــــــم .

وقد تابعه فى ذلك ديكارت ، جاريا على نفس الترتيب الذي جرى عليه الغزالى من تقديم حكم العقل على حكم الحواس بعد التشكيك فى تمام سلامة ادراكها ، ومن الاطمئنان الى الحقائق الرياضية بأكثر من الاطمئنان الى احكام العقل فى غيرها . ومضى الى الاحلام باعتبارها حالة من حالات الادراك تقع من حيث الثبات دون حالة اليقظة (انظر تأملته الاولى) لكنها مؤلفة من عناصر واقعية نخالطها فى اليقظة ، تمتزج بها أشياء خيالية منتزعة من المفارقات القائمة بين وسائل الادراك اليقظ ووسائل الادراك الحالم .

ويقارن بينها وبين الصورة الخرافية التى يؤلفها الفنان من أعضاء حيوانات مختلفة موجودة بالفعل ولو بالغ الفنان فى نقلها وتلفيقها . فادراكات الاحلام عنده تجمع بين الواقع والخيال . وكلها تفريعات اجتهادية على الاصـــل المستعـــــــار .

لكن الغزالى كما راينا لم يقف عند اعتبار الاحلام صورا ملفقة عابرة، بل تجاوز ذلك الى انها باب من أبواب الدخول الى علم بمغيب عن العقل والحس جميعا اذا كانت رؤيا صادقة ، واتخذ من دلالاتها برهانا عقليا على صحة النبـــوة .

فـــرق بـــين ايمانـــين :

على ان ايمان الغزالى بالله ايمان عميق يطرح ثماره فى الشدائد وفى الامور الجسام التى تذكر بقدرة الله تذكيرا حتما ، وتحملك حملا علـــى الايمان به فرضا لازبا لا مفر منه ، وقد راينا نموذجا منه فى حضوره اياه عندما عصف به الشك حتى كاد يهدم عنده الثقة بأحكام عقله ، وكيف ظل يجاهد شكه شهرين يطلب الدليل العقلى المبدد للشك ، على صحـــة هذه الاحكام فلا يجده ، بعد أن تعطل ايمانه بمرتكزات الحكم العقلى من « الاوليات العقلية الضرورية » التى لا يمكن بدونها ترتيب الدليـــل هنا ، وفى قمة هذه الازمة الهائلة يعاوده الايمان بالضرورات العقلية ، « ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر وذلك النور هو مفتاح اكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف علـــى الادلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة » .

اما ايمان ديكارت فايمان مجتلب من خارج النفس ، بريء من صهر التجربة ، يعلقه صاحبه بالتفاهات ، ويستدعيه لملء الفراغ الموضوعى نسجا على غرار ما عند الغزالـــى .

فمن هذا الكشف الصوفى الذي عاناه الغزالى فى الموقف الجلـــل الى هذا الهذر الذي يقوله ديكارت : « . . . ولما اعرفه من أن جميع الاشياء

التى أدركها فى وضوح وتميز يمكن أن ينشئها الله على الصورة التى أراها ، فانى يكفينى أن الواحد من الشيئين امامى يمكن أن يقع فى ادراكى واضحا متميزا عن ثانيهما ، لكى أكون واثقا أن الواحد يتميز عن الآخر ، أي يختلف عنه لانهما يمكن أن يوضعا كل منهما مفترقا عن الآخر ، على اضعف الفروض بأمر الله الكلى القدرة » . (ص 121) .

عبارة مضطرة فى أصلها الفرنسى ، تطول الجملة فيها حتى تبلغ الستة عشر سطرا بالحروف الصغيرة المدمجة ، والكثرة الكاثرة من عبارات ديكارت تجرى هذا المجرى ، حتى لكأن دربير وهو يتحدث عن غموض الميتافيزقيين الاوروبيين كان يحضره دائما طيف ديكارت ، وليس تحتها الا أنه يريد أن يقول ان الادراك الحسى للاشياء يمكن أن يوقع فى الشك ، لكن من الحسيات ما يمكن تميزه على ضوء خلافه مع غيره ، فيكونان بذلك شيئين مختلفين لان الله تعالى خلقهما كذلك .

فانظر أين يذكر الله جل جلاله . ليس الايمان بالله فى الصغيرة والكبيرة بالمنكر أو المصغر ، لكن للتفكير مسالك اضطرارية تجافى هذا الاستحضار الناشز لاسم الله تعالى ، وخاصة عند الاستغراق فى الفكرة المتحكمة ، حين يقع الفكر اسيرها .

الفصل السادس

ـ الشك فى سلامة الادراك الحسى ، عند ديكارت وعند الغزالى :

(وفى ص 120 من المنهج) يقول :

« ولكن تجارب كثيرة قد هدمت شيئا فشيئا اطمئنانى الى الحواس فقد لاحظت مرات كثيرة ان الابراج التى تبدو لى من بعيد مستديرة ، كانت تظهر لى من قريب جدا مربعة ، وان التماثيل الضخمة القائمة فوق قمم

الابراج تظهر لى صغيرة عند تأملها من اسافل الابراج ، وفى عدد لا ينتهى مما لقيته منها قابلت الغلط فى الاحكام التى قامت عندي بالاعتماد على الحواس الخارجية ، وليس فيما اعتمدت عليه من الحواس الخارجيـــة فحسب ، بـــل فى الحواس الداخليـــة ايضـــا : فهل فـــى الوجـــود شيء أقرب الى نفس صاحبه من الالم ؟ لقد سمعت من بعض الاشخاص الذين فقدوا من قبل مدة اذرعهم وسيقانهم أنهم كانوا يخيل اليهم أن الآلام لا تزال باقية فى تلك الاعضاء التى فقدوها » . أهذا الشاهد من احساس الأجذم بنفسه يصلح شاهدا عند غيره من الاصحاء ؟ بالطبع لا . لكنه اراد بـــه ترجمة قـــول الغزالى عندما شـــك فى ادراكه الحســـى : (ص 7 — 9) :

« فانتهى بى طول التشكيك الى أن لم تسمح نفسى بتسليم الامان فى المحسوسات ايضا ، واخذ يتسع هذا الشك فيها ، ويقـــول :

من أين الثقة بالمحسوسات واقواها حاسة البصر ؟ وهى تنظر الى الظل فتراه واقفا غير متحرك وتحكم بنفى الحركة . ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف انه متحرك ، وانه لم يتحرك دفعه بغتة بل علـــى التدريج ذرة ذرة ، حتى لم تكن له حالة وقوف . وتنظر الى الكوكب فتراه صغيرا فى مقدار الدينار ثم الادلة الهندسية تدل على انه اكبر من الارض فى المقدار . وهذا وامثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه، ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكذيبا لا سبيل الى مدافعته » .

لكن الفيلسوف الاوروبى الشكاك ، الذاهب فى الشك الى حد محاولة اثبات « وجود نفسه » ونفسه مرآة الوجود كله لا يوجد عنده الا بوجودها فان هو شك فيها انعدمت وانعدم الوجود كله ، هذا الفيلسوف اراد ان يجتهد فى الاعتماد على نفسه فقدم المثل المرئى — على ضعفه ورثاثته — ينبيه عن المثل الذي لا يتمارى فيه اثنان ويقدمه الغزالى ، هذا الفيلسوف الشاك ، المغرق فى الشك اراد ان يجتهد فيزيد شيئا يفسر به ما اجمله

الغزالى بقوله : « هذا وامثاله من المحسوسات » ، فبماذا تقدم ؟ تقدم الى نفسه بمثل لا يقع فى تجربته ، من حس أجذم ، اقطع ، خارج عن « ذاته » التى احتاجت عنده الى الاثبات ، وخارج عن نطاق تجربة الكثرة الكاثرة من الناس ــ فيما لو قدرنا أنه فرض وجود شىء خارج عن « ذاته » ، وهو تقدير لا يرد فى هذا المجال ــ فيلسوف لا يعيش تجربة « الشك » التى يتقدم بها الى الناس لكنه يقتبسها فى غير اندماج فى عيشها . وهذا هو « التهافت » ، (ورحم الله الغزالى) . وهو بعد ليس بالدليل الذي يمكنه أن يثبت به امام نفسه « غلط الحواس » .

لقد انطق الغزالى « الشك » حينما أراد الاعتراض على دقة الادراك الحســى ، ثم أنطق (الحواس) حينما أراد الاعتراض على « نهائيــة » حكم العقل ، وهما عاملان قائمان فى « ذاته » ، وليسا خارجين عنها ، و « ذاتــه » موجودة عنده يقينــا ، لا إفتراضا . ولما جاء الى الاستئناس « بكشف المتصوفة » ــ وهو المتصوف ــ لم يقدمه جازما بصحته ــ كما فعل ديكارت فى تقديم حكم المقطوعين ــ ولكنه قدمه بعد قوله : « ولعل » كما قدم حديث الرسول صلى الله عليه وسلم مسبوقا بهذه الصيغة ، فأقام مدلوله مقام الاحتمال لا القطــع مع انه كان قد انتهى ، يوم كتب كتابه المنقذ ، الى الايمان الحاسم بالنبوة ، بل لقد قرن ما نقله عــن المتصوفة بقوله : « ولعل تلك الحالة ما تدعيه الصوفية » . كل ذلك وهو المجرب لما جربه المتصوفة . وكل ذلك راجع الى انه كان يصف تجربة نفسية عاشها وكابدها ووعاها و « انقدحت فى نفسه » ــ على حد تعبيره هو ــ فهى متماسكة لم يستعرها ، ولم يتصنع العيش فيها كما يصنع ديكارت حين عثر على تجر بة الغزالى فحاول أن يبنى بها لنفسه فلسفة ليست منه فى شىء ، وليس هو منها فى شىء ، فجاءت متفككة متهافتة .

ــ ويحاول ان يلبس تصوف الغزالى :

وديكارت يطبق منهج الغزالى تطبيقا حرفيا ، دون نظر الى ما وراء

قول الغزالي من تجارب ومكابدات . فماذا قال الغزالي : (ص 88) .

« فاذا جلس (الانسان فى مكان خال ، وعطل طريق الحواس ، وفتح عين الباطن وسمعه ، وجعل القلب فى مناسبة عالم الملكوت ، وقال دائما : الله الله الله ، بقلبه دون لسانه الى أن يصير لاخبر معه من نفسه ولا من العالم ، ويبقى لا يرى شيئا الا الله سبحانه وتعالى انفتحت له تلك الطاقة ، وابصر فى اليقظة الذي يبصره فى النوم فتظهر له أرواح الملائكة والانبياء ، والصور الحسنة الجميلة الجليلة ، وانكشف له ملكوت السموات والارض ، ورأى ما لا يمكن شرحه ولا وصفه . . » .

سمع ديكارت واطاع ، ونقل الانطباع المتبقى فى نفسه عن قول الغزالي فقال فى تأمليته الثالثة : « سأغمض عينى ، واسد اذنى ، وسأعطل حواسى كلها ، بل انى سأذهب الى حد محو جميع صور الاشياء البدنية ، فان لم يتحقق لى هذا فسأقتنع بأن انبذها على أنها عبث وباطل ، وبذلك أصل الى التفرغ النفسى ، ناظرا فى باطنى ، وسأسعى الى أن أقارب روحى واداخلها حتى يشتد تعرفى عليها والفتها » .

ويقول فى مطلع « تأمليته الرابعة » :

لقد تعودت فى هذه الايام الماضية عزل روحى عن حواسى ، وقد لاحظت ملاحظة دقيقة أن ما يمكن التعرف عليه من الاشياء الحسية أقل بكثير من الاشياء الروحية التى يمكن التعرف عليها فى هذه الخلوة الى النفس واكثر من هذه فيما يتصل بذات الله ، حتى لقد أصبح اليوم يسيرا على ان أصرف تفكيري عن الاشياء الحسية والمتخيلة نحو الاشياء العقلية الصرفة المجردة من المادة كل التجرد .

ولا شك فى أن ما وقع بخاطري عن النفس الانسانية باعتبارها شيئا يفكر ، لا شيئا يمتد طولا وعرضا وعمقا ، ولا يشترك مع الجسم فى أية صفة ، يفوق فى وضوحه كثيرا ما وقع بنفسى عن اي شىء

بـدنـــــى » .

هى العناصر نفسها الواردة فى نص الغزالى حتى ما قاله عن « رؤية الله » فى الخلوة اذا هو فرغ بكل قلبه لذكره ، ينتحله ديكارت ويدعيه واقعا جربه وعاشه بعد أن سمع فيه نصيحة الغزالى ، وتبع توجيهه . على أنه نقل المعانى الاسلامية عند الغزالى الى العبارة العامة الدلالة على المدركات العقلية والروحية لانه لو تابع فيها الغزالى المتصوف لبدا هزلـــه ، أو احرقه قومه وهو أولى بأن يكون قد اعتمد فى مفهومه العام على قــول ثان للغزالى فى هذا الباب ، اذ يقول : « ثم دخلت الشام واقمت به قريبا من سنتين لا شغل لى الا العزلة والخلوة والرياضة . . . تصفية للقلب لذكر الله . . . قدمت علـــى ذلك مقدار عشر سنين . وانكشف لى فى اثناء هذه الخلوات أمور لا يمكن احصاؤها واستقصاؤها » . (المنقــذ ص 48 — 49) .

كان ديكـــارت يريد أن يفيد من تجربـــة الغزالى الفكرية والدينيـــة دنيـــا تناسبـــه .

— وتفسيـــره الـــروح :

وأما قوله عن الروح انها شىء مجرد لا يمتد طولا وعرضا وعمقـــا فمأخوذ بنصه من قول الغزالى فى التفريق بين جسد الانسان وبين روحه ، وسترى الغزالى يتحدث عن الروح باعتبارها « القلب الذي يرى بعين الباطن ، وليس القطعة اللحمية الواقعة فى الصدر الى جانب الايسر مـــن الجسد « فيقــول : (ص 77) :

« أما سؤالك : ما حقيقة القلب ؟ فلم يجىء فى الشريعة اكثر مـــن قـــول الله تعالـــى :

(ويسألوك عن الروح قل الروح من أمر ربـــى)

لان الروح جزء من جملة القدرة الآلهية ، وهو من عالم الامر . قال

اللـــه عـــز وجـــــل :

(الا لــــــه الخلــق والامـــر)

فالانسان من عالم الخلق من جانب ، ومن عالم الامر من جانــــب ، فكل شيء يجوز عليه المساحة والمقدار والكيفية ، فهو من عالـــم الخلق، وليس للقلب مساحة ولا مقدار ، ولهذا لا يقبل القسمة » .

وفى هذا النص نفسه ما يفيد أن الغزالى يريد « بالقلب » الى معنى « الروح » دون حاجة الى الاستنجاد بغيره الآن من تعريفات الغزالـــى للقلـــب .

فالمعنى هو نفسه ، والتشخيص هو نفسه أخذه « ديكارت » كما مـــــر بـــــك .

وهذا التمييز بين الجسد والروح الذي يقدمه الغزالى هو الدليل الذي اتخذه ديكارت فى نفس الموضوع حينما أراد الى أن الجسد الانســـانـــى يفترق عن الـــروح .

فالتقسيم مأخوذ نصا وروحا من الغزالى ، وستكون منه على بينة اذا سمعت الغزالى يقول : (ص 76)

« اذا شئت أن تعرف نفسك فاعلم انك من شيئين :

الاول ــ هـــذا القلـــب .

والثانـــى ــ يسمى النفس والـــروح .

والنفس هو القلب الذي تعرفه بعين الباطن ، وحقيقتك الباطـــن لان الجسد أول وهو الآخر ، والنفس آخر وهو (اي القلب) الاول ، ويسمى قلبا . وليس القلب هذه القطعة اللحمية التى فى الصدر من الجانب الايسر لانه يكون فى الدواب وفى الموتى ، وكل شيء تبصره بعين الظاهر فهـــو من هذا العالم الذي يسمى عالم الشهادة ، وأما حقيقة القلب فليس من هذا

العالم لكنه من عالم الغيب ، فهو فى هذا العالم غريب ، وتلك القطعة اللحمية مركبه ، وكل أعضاء الجسد عساكره . . . ومعرفة حقيقته ، ومعرفة صفاته مفتاح معرفة الله سبحانه وتعالى ، فعليك بالمجاهدة حتى تعرفه ، لانه جوهر عزيز من جنس جوهر الملائكة ، واصل معدنه من الحضرة الآلهية ، من ذلك المكان جاء والى ذلك المكان يعود » .

وهذا التقسيم للانسان الى شطريــن انما اراد به الغزالى الــى « حقيقة الانسان » ، اي الى الجانب الروحى منه . اما جانبه المادي ، وهو الجسد ، فقدمه الغزالى فى أول هذا الفصل ، وقال عنه : ما معناه انك ان عرفته فأنت لم تعرف شيئــا .

الفصل السابع

– ويمضى على هدى الغزالى فى اثبات وجود الله بعد اثباته وجود نفسه :

وقد عرف « ديكارت » بعبارة اشتهرت عنه ، وهى « انا افكر فأنا موجود » ، وهو كثير الالحاح على هذه العبارة ، فرحا بها مزهوا بأنه ما دام قد « عرف وجود نفسه » فانه يستطيع ان يبدأ منها الى اثبات وجود كل شىء وراءها من مقومات الوجود . فرتب على وجوده الناقص وجود الله الكامل . وقد راينا من قبل تفاهة هاتين المحاولتين جميعا : كيف ان الاولى تكلف فلسفة لا موضوع لها ، وكيف ان الثانية لم تحقق الدليــل المطلـــــــوب .

فعمله الشخصى فيهما لم يبلغه الى شىء . اما الاصل فيهما فمن عند الغزالى أيضا . يقول فى « كيمياء السعــادة » .

« اعلم أن مفتاح معرفة الله تعالى هو معرفة النفس كما قــــال سبحانه وتعالــى :

(سنريهـــم آياتنـــا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنـــه الحـــــق) .

وقال النبى صلى الله عليــه وسلـــم :

(من عرف نفســـه فقد عرف ربـــه)

ـ معرفة النفس ليست هى معرفة الجســـد :

وليس شىء أقرب اليك من نفسك، فاذا لم تعرف نفسك فكيف تعرف ربك ؟ فان قلت : انى أعرف نفسى ، فانما تعرف الجسم الظاهر الذي هو اليد ، والرجل ، والراس والجثة ، ولا تعرف ما فى باطنك . . فالواجب عليك أن تعرف نفسك بالحقيقة حتى تدري اي شىء أنت ، ومن اين جئت الـــى هذا المكان ، ولاي شىء خلقت ، وبأي شىء سعادتك ، وبأي شىء شقاؤك . وقد جمعت فى باطنك صفات ، منها صفات البهائم ، ومنها صفات السباع ، ومنها صفات الملائكة . فالروح حقيقة جوهرك ، وغيرها غريب منك وعارية عندك . . . فان كنت من جوهر الملائكة فاجتهد فى معرفة أصلك حتى تعرف الطريق الى الحضرة الآلهية ، وتبلغ الى مشاهدة الجمال والجلال ، وتخلص نفسك من قيد الشهوة والغضب ، وتعلم ان هذه الصفات لاي شىء ركبت فيك . فما خلقها الله تعالى لتكون أسيرها ، ولكن خلقهـــا حتى تكون اسراك . . . . فكل من لم يعرف هذه المعانى فنصيبه من القشور لان الحق يكون عنه محجوبا » . (كيمياء السعادة من ص 74 — 76) .

فى نفس الطريق سار ديكارت ، يجري على هدى الغزالى ، يحاول أن **يعرف نفسه ، حتى ينتهى الى معرفة اللـــه .**

وهو فى سبيل تحصيل هذه المعرفة لنفسه يسلك طريق الغزالـــى المتصوف فيسعى — على ما يقول — فى التحرر من قيود حواسه ، ويفرغ من شهواته ليخلص الى روحه ، ويزعم أن هذا السلوك قد صار لـــه عادة حتى انه صار فى تجرده يستطيع أن يرى الروحيات والعقليات المجردة

بأوضح مما يرى الحسيات . وان يعرف الله بأكثر مما يعرف عن هذه جميعا وأنه لينقل تعبير الغزالى نفسه متبعا فى ذلك ارشاده مدعيا أو مؤمنا بأنه قد بلغ فى هذا التجرد وفى الانصراف عن الحسيات والشهوات مبالغ المتصوفين ، ذلك أنه سمع ووعى قول الغزالى بعد أن عرف أن هذا هو الطريق الـــى الحقيقـــــــــة :

« فان كنت من جوهر الملائكة فاجتهد فى معرفة أصلك . . . . وخلص نفسك من قيد الشهوة والغضب . . . . . فكل من لا يعرف هذه المعانى فنصيبه من القشور لان الحق يكون عنه محجوبا » .

لقد بث الغزالى ايمانه بالله فى شغاف قلب « ديكارت » على حال لم تعهد فى قلب مسيحى قط . وقد أبعد ديكارت فى محاولته تأكيد هذه المعانى بالسعى الى استخراج ما ظنه دليلا منطقيا على وجود نفسه ليعـــرف الله على ضوء ارشاد الغزالى : « أعلم أن مفتاح معرفة الله تعالـــى هو معرفة النفـــس . . » .

واعتبار الغزالى « النفس والروح » شيئا واحدا ، قد سرى الى « ديكارت » وتغلغل فى أعماقه تغلغلا عميقا ، ونظرة الغزالى الى الروح باعتبارها « حقيقة الانسان » والى جسده باعتباره القشرة التى لا تبقى والتى تعطل وتحجب عمل الروح ، نجدهما فى قول ديكارت :

« ومع أن لى فى الاحتمال (بل على التأكيد حينا على ما قلت) جسدا اتصل به اتصالا وثيقا لان عندي من جانب فكرة واضحة ومتميزة عن نفسى (أو روحى) باعتباري شيئا يفكر فقط ، وليس باعتباري شيئا ذا مساحة، فان عندي من جانب آخر فكرة واضحة عن جسدي باعتباره شيئا ذا مساحة فقط ولا يفكر ، فمن اليقين انى انا : اي نفسى أو روحى التى بها اكون ما أنا ، متميز تميزا تاما وحقيقيا عن جسدي ، فأنا باعتباري روحا يمكن أن اكون ، اي أن اوجد بدون جســـدي » .

هذه بعض أصداء صوت الغزالى فى قلب ديكارت ، تتجاوب من جانب الى جانب فى كتابه « المنهج » فهل بعد هذا من اعتراف مسند بالادلة .

لقد هرب ديكارت ، أو تصرف بعض التصرف فى ترجمة عبـــارة الغزالى « المعلوم المنكشف » بقوله : « الجلى المتميز » ، ولكن هـذه هى غاية الطاقة الفرنسية فى ترجمة العبارة ، وتجنب شيئا أول الامـر تحديد الغزالى لهذا المعلوم ، لكنه كان لا يكاد يمضى الى معاناة الفكرة حتى يرتد الى تفسير عبارته بما قدمه الغزالى تحديدا جامعا مانعا لهذا « المعلوم » فيقول عنه : « أي الذي لا يقبل الشك أو يحتمله » . فيرجع بذلك الـى قول الغزالـى :

« فظهر لى أن العلم اليقينى هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ، ولا يقاربه الوهم والخلط ولا يتسع القلب لتقدير ذلك..».

وقد رأينا فى مكان سابق أن ديكارت راح يحاول الاعتماد على نفسه فى رفض الدليل غير الموضوعى على زيف الحقيقة المنكشفة من قبيـل « أن العشرة أكثر من الثلاثة » باختراع الاله المضلل ، آخذا اياه كذلك من قول الغزالى : « والله لا يضل عباده » . فلم يفعل شيئـا .

الباب الثاني

ـ مادعى بفلسفة ديكــارت كله مــن فلسفة الغزالــى :

وبذلك ضمن ديكارت موضوعه كل ما استطاع افادته من قـــــول الغزالى . لكنه علقه بالدنيا على حين أن الدافع بالغزالى الى اختطاط منهجه التحقيقى كان الوصول الى لب الوجود وقلبه الخفاق ، وروحه الدافعة ، وكانت الحقيقة عنده هى التى توصله الى الله ، وكان منهجه طريق عمله فى تحطيم شوكة أولئك الذين حاولوا أن يقوموا دون هــذه الحقيقة ، ليصرفوا المسلمين عنها فى صراع فكري دام ، تناطحت فيه جبابرة العقول فى غير رحمة أو لــــين .

لذلك لم أبالغ حين قلت قبلا : ان الدوافع التى أقامها « ديكارت » من وراء ما زعمه » منهجا ابتكره كانت « فأرا تمخض فولد جبلا » اذا هى قيست بالدوافع الهائلة التى اجترفت الغزالى الى تخطيط « منهجه » ، وكيف أخرجته من عزلته بعد أن لزمها متصوفا احدى عشرة سنة ، وكيف جاهد نفسه حتى قهرها على العودة الى التعليم بعد أن كان قد فارقه عازما أن يكون فراقه الى غير رجعــة .

الفصل الاول

ـ عود على بــدء

وانك ليهون عندك أمر « ديكارت » فيما حمله على انتحال « منهج » الغزالى اذا أنت قرأت أقوال الغزالى فى كتابه « معارج القدس فى مدارج معرفــة النفــس » . (دار الآفاق الجديدة ـــ بيروت) .

فستجد فيما يقدمه الغزالى هناك ما يجتمع به بين يديك كل ما فصله

ديكارت فيما دعى بفلسفته ، بل انك ستجده جاريا على نفس السياق ، محشودا على نفس التخطيط ، والتتابع القياسى ، والتدرج البنائـــى للعملية العقلية التى سار فيها الغزالى . لم يزد ديكارت شيئا بل لقد نقص كثيـــرا .

وقد درجنا من قبل ، من خلال جزئيات عمل الغزالى وتتبع ديكارت لهـــا ، درجنا الى تفهم التفاصيل المؤلفة لفلسفة الناقل والمنقول عنـــه لكى تتوضح الامور ، ولكى نزيل بعض الغموض الذي يلازم دائما المباحث الفلسفية فنمضى بعد هذا الفهم التدريجى الوانى الى تصور الصورة الجامعة الملخصة للثمرة الكبيرة لعمل الفيلسوف الاسلامى العظيم .

الفصل الثاني

ـ النفس ، وكيف أنها هى الروح الذى كتب عنه ((ديكارت)) :

يبدأ الغزالى كتابه هذا الذي أشرت اليه بتفصيل القول فى دلالة لفظ « النفس » على مختلف معانيها فى اللغة ، ولا حاجة بنا الى هذا التفصيل هنا ، ثم ينتهى من هذا التفصيل الى اجمال ما أراده من معنى لهذا اللفظ (النفس) فى كتابه فيقـــول : (ص 18) :

« ونحن حيث أطلقنا فى هذا الكتاب لفظ « النفس » والروح والقلب والعقل فنريد به النفس الانسانية التى هى محل المعقولات » .

وقد اختار « ديكارت » من بين هذه الالفاظ التى أراد بها الغزالـــى الى هذا المعنى لفظ « الروح » والنفس ، فاذا تحدث الغزالى فى كتابه هذا عن « بقاء النفس » نقل ديكارت حديثه الى « خلود الروح » واذا دلل الغزالى على وجود « النفس » نقل ديكارت حديثه للتدليل على وجود « الروح » ، وهكـــذا .

بل ان مزج الغزالى بين هذه الالفاظ الاربعة فى الاستعمال قد ترك أثره فى الاضطراب الواضح بين دلالات هذه الالفاظ فى استعمال ديكارت لها ، وفى التفريق بين دلالاتها عند من جاء بعد ديكارت من الاوروبيين .

والغزالـــى ينتقل من مقدمته فى تفصيل دلالالة لفظ النفس الى فصل يعنـــونـــــه :

« اثبـــــات النفـــس » .

ويقول فيـــه : (ص 19 وبعدهــــا) :

« من المعلوم الذي لا يرتاب فيه أن الاشياء مهما اشتركت فى شىء وافترقت فى شىء آخر فان المشترك فيه غير المفترق فيه .

ونصادف كافة الاجسام مشتركة فى أنها أجسام يمكن أن يفــرض فيها أبعاد ثلاثة متقاطعة (هذه الابعاد هى الطول والعرض والعمق ، وهى التى نص عليها الغزالى فى كل مكان رمى فيه الى التفريق بين الجسم والروح باعتبارها أعراضا للجسم هى والانقسام ، وتابعه فى ذلك ديكارت) ثم نصادفها بعد ذلك مفترقة بالتحرك والادراك . فان كان تحركها لاجــل جسميتها فينفى أن يكون كل جسم متحركا لان الحقائق لا تختلف . (أي أنه لو كان كل جسم يتحرك لمجرد كونه جسما فقد كان على كل ذي جسم أن يتحرك ، فالجبل والحجر جسمان ولكنهما لا يتحركان ، والنبات والفرس والانسان تتحرك وهى أجسام . فلابد أن تكون الحركة مسببة عن شىء غير الجسمية التى تشترك فيها هذه الاجسام كلها) وما يجب لنوع يجب لجميع ما يشاركه ، فى ذلك النوع وتلك الحقيقـــة .

وان كان لمعنى وراء الجسمية فقد ثبت على الجملة مبدأ للفعــل (والفعل هنا هو الحركة) فذلك المبدأ هو النفس ، الى أن يتبين أنـــه جوهـــر أو عـــرض .

مثال ذلك أنا نرى الاجسام النباتية تغتذي وتنمو وتولد المثل وتتحرك

حركات مختلفة من التشعيب والتعريق . فهذه المعانى ان كانت للجسمية فينبغى أن تكون جميع الاجسام كذلك ، وان كانت لغير الجسمية بل لمعنى زائد فذلك المعنى يسمى نفسا نباتيـــة .

ثم ان الحيوان فيه ما فى النبات ، ويحس ويتحرك بالارادة ، ويهتدي الى مصالح نفسه ، وله طلب لما ينفع وهرب عما يضر ، فأعلم قطعا أن فيه معنى زائدا على الاجسام النباتيـــة .

ثم نجد الانسان فيه جميع ما فى النبات والحيوان من المعانى ، ويتميز بادراك الأشياء الخارجة عن الحس : مثل ان الكل أعظم من الجزء . فيدرك الجزئيات بالحواس الخمس ، ويدرك الكليات بالمشاعر العقلية ، ويشارك الحيوان فى الحواس ويفارقه فى المشاعر العقلية ، فان الانسان يدرك الكلى من كل جزئى ، ويجعل ذلك الكلى مقدمة قياس ويستنتج منه نتيجـــــــــة .

فلا الادراك الكلى ينكر ، ولا المدرك لذلك (الادراك الكلى) يجحد ، ولا العرض ولا الجسم القابل للعرض ولا النبات ولا الحيوان غير الانسان (باعتبار الانسان نوعا من الحيوان) يدرك الكلى حتى يقوم به الكلـــى فينقسم بأقسام الجسم (لان ما يدرك بأداة جسمانية ينقسم انقسامها) اذ الكلى له وحدة خاصة من حيث هو كلى لا ينقسم البتة ، فلا يكون للانسان المطلق الكلى نصف وثلث وربع ، فقابـــل الصـــورة الكليـــة جوهر ، لا جسم ولا عرض فى جسم ، ولا وضع له ، ولا اين له فيشار اليه ، بل وجوده عقلى ، أخفى من كل شىء عند الحس واظهر من كل شىء للعقل . فثبت بهذا وجود النفس وثبت على الجملة أنه جوهر (الغزالى يعيد الضمير مذكرا على « النفس ») ، وثبت انه منزه عن المادة والصور الجسمانيـــــة » .

والغزالى يريد هنا « بالانسان المطلق » القدر من الانسانية الـــذي لا يشترك مع الانسان فيه غيره من الكائنات ، فليس الانسان المطلق

بالجسم ، وليس بالحركة ارادية أو غيـر ارادية ، وليس « الانسـان المطلق » بالحواس التى تدرك الاجسام والاعراض والالوان والانغام ، وانما « الانسان المطلق » هو الوحدة التى تقيس وتستنتج وتخرج من الجزئيات الى الكليات ، وهذه هى قمة المعقولات . والكلى لا يتجزأ ، ولا مساحة له ولا حجم على ما بين . وهذا الكيان الكلى الذي يتحدث عنـه هو ما يدعوه بالنفس الانسانية أو بالروح أو بالقلب أو بالعقل . وهذا عند الغزالى هو حقيقة الانسان ، « وليست حقيقته هذا الجسم الظاهر » (المنقـذ ص 74) ،

ومن هنا أخذ « ديكارت » ما كتبه فى الحديث عن الروح ، وما كتبه فى اثبات وجود الروح ، وفى التفريق بينها وبين الجسد . « فالانسـان من عالم الخلق من جانب ، ومن عالم الامر من جانب ، فكل شىء يجوز عليه المساحة والمقـدار والكيفية فهو من عالم الخلق ، وليس للقلـب مساحة ولا مقدار ، ولهذا لا يقبل القسمـة » . (المنقذ ص 77) .

ـ تنـوع النفوس بتنـوع المخلوقـات :

وليزيد الغزالى الامر وضوحا يقول : (معارج القدس فى معرفة النفـس ص 21) .

« فنرسم النفوس الثلاثة بمراسمها ... فنقـول :

اما النفس النباتية فهى الكمال الاول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يتغذى وينمو ويولد المثل ، وأما النفس الحيوانية فهى الكمال الاول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة ، وامـا النفس الانسانية فهى الكمال الاول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يفعـل الافاعيل بالاختيار العقلـى والاستنباط بالرأي ، ومن جهة ما يـدرك الامـور الكليـة » .

وبعدما قدم من ايضاحات وتحديدات لمعنى « الروح » يجد نفسـه

فى حل من أن يقــول : « النفـــس جــوهـــر »

فيقــول تحــت هــذا العنــوان :

« . . . حقيقة الانسان ليس عبارة عن الجسم فحسب فانه انما يكون انسانا اذا كان جوهرا ، وأن يكون له امتداد فى أبعاد تفرض طولا وعرضا وعمقا ، وأن يكون مع ذلك ذا نفس يغتذي بها ويحس ويتحرك بالارادة ، ومع ذلك يكون بحيث يصلح لان يتفهم المعقولات ويتعلم الصناعات ويعملها ان لم يكن عائق من خارج لا من جهة الانسانية . فاذا التأم جميع هذا حصل من جملتها ذات واحدة هى ذات الانسان » . (معارج القدس ص 23) .

الفصل الثالث

ــ اثبات وجود الذات عند الغزالــى :

وبعد أن يفرغ الغزالى من اثبات وجود النفس (أو الروح) ــ وهو ما أخذه منه « ديكارت » ينتقل الى مبحث آخر هو اثبات وجود « الذات » .

قد بلغ انطباع الاوروبيين بقول « ديكارت » فى هذا الصدد حد الهذيان فما ذكروا ديكارت الا وضعوا الى جانبه شعارا له اشتهر عندهم به ، وكأنه لب اللباب فى فلسفته . وهذا الشعار هو قول « ديكارت » : « انا افكر فأنا موجــــود » .

وهذه العبارة ليست الا الترجمة الحرفية لقول « الغزالى » فى افتتاحه هذا المبحث ، وهى « انك تدرك فى جميع الاحوال ذاتك ، فماذا يدرك ؟ فلابد من مدرك » .

و « مدرك » هنا اسم فاعل رباعى يأتى بكسر العين .

والعبارة اذا انت نقلتها من صيغة الخطاب الى صيغة « المتكلم » قلــــــت :

انا ادرك فى جميع الاحوال ذاتى ، فمن ذاالذي يدرك ؟ فلابد من مدرك » . اى أنه يتحتم وجود مدرك ما دام قد وجد ادراك . والادارك هنا يقع للذات فهى المدرِك والمدرك جميعا ، اى أننى المتفطن والمتفطن اليه معا ، وعلى الحالين « لابد من مدرِك » اى لابد من وجود « ذاتـــى » .

وهو هو ما عبر عنه « ديكارت » بقوله : انا افكر فأنا موجود ؟

على أن عبارة « الغزالى » ادق فى الدلالة على المدلول ، لانها قدمته موجودا بطرفين : كونه مدرك (اسم فاعل) ومدرك (اسم مفعول) أما عبارة « ديكارت » فقدمته بحق أنه يفكر » وقد يكون ما يفكر فيه غير موجود ، وان وجد هو . فهى دلالة بطرف واحد على « وجود الذات » .

وقد قنع « ديكارت » بالوقوف عند هذا الحد لانه ــ فيما يبدو قد عـــز عليه فهم ما جاء بعد ذلك فى القضية عند الغزالى .

وقد سبق لى أن قلت فى موضوع اثبات « الذات » هذا : انه تكلف فلسفة لا ضرورة لها . لكنها انما تصير كذلك حينما تقف « الذات » عندما حبس عليه ديكارت نفسه فى فهمها : وهو هذا الكيان الانسانى عامـــة : جســـدا وروحـــــا .

ــ زيادة فى توكيد البرهان على وجود الذات

لكن « الغزالى » لا يذهب هذا المذهب ، ولا يجمع « للذات » التى يريد الدلالة على وجودها هذين المقومين للانسان ، وانما اراد الدلالة والبرهنة على وجود « النفس » أو « الروح » بمعناها الذي بينه من قبل ، ووجودها لصاحبها ، بعد أن أثبت وجودها اطلاقا على ما مر بنا . ولهذا فانه يواصل حديثه بعد ما مضى فيقـــول :

« انك تدرك فى جميع الاحوال ذاتك فماذا تدرك : فانه لابد مـــن مدرك . فلا يخلو (أي المدرك) اما ان يكون احد مشاعرك ظاهرا ، أو عقلك ، أو قوة غيـــر مشاعـــرك .

فان كان عقلك (المدرك) فلا يخلو ان يكون ذلك الادراك بوسط (اي واسطة) ، او بقياس او بقوة متوسطة بين الادراك والنفس أو بغير وســـــط .

وما اظنك تفتقر الى ذلك الوسط ، فانه لو كان ثم وسط لما أدركت « ذاتــك » ، فانه لا وسط بين « ذاتك » وشعورك « بذاتك » ، فبقــى ان تدرك بغير وسط . واذا كان كذلك فلا يخلو اما ان يكون ذلك الادراك بمشاعرك أو بذاتك ، ولا يتصور أن يكون بمشاعرك ، فان الحواس لا تدرك الا الاجسام ، وما يتعلق بالاجسام من الالوان والنغمات وغير ذلك ، فبقى انك تدرك « ذاتك » « بذاتك » . فمن هذا يثبت انك جوهر مفـــارق » .

واذن « فالذات » التى يتحدث عنها الغزالى ، ويريد البرهنة علـــى وجودها امر « لا تدركه الحواس ، فان الحواس لا تدرك الا الاجسام وما يتعلق بالاجسام من الالوان والنغمات وغير ذلك » . واذن فهـــذه « الذات » ليست جسما ، ولذا فانه انتهى الى القول فيها بأنها « جوهر مفارق » وهذا هو المطلوب الاول ، والجوهر كما قال لا ينقسم ، ولا ترد عليه الاعراض ، ولايقاس ، ولا يمسح . واذن فهذه « الذات » المدركة لنفسها هـــى « الروح » التى هى من قبيل « الامر » ، على ما بين ونوه .

فأما « ديكارت » فلم يفهم ما قاله « الغزالى » ، فوقف عند « الانا » الشاملة لكيانه كله جسما وروحا . وانا اذ أقول : « وروحا » فانى أشتد فى الترخص لصالح «ديكارت » ، والا فانه لم يشر الى ذلك ، ولعله لم يلتفــت الى هذا هنـــا .

فلسفة « الغزالى » فلسفة بعيدة الغور ، وهو فيها لا يعتـــرف بالجسد ، اذ الحقيقة الواحدة عنده للانسان هى « الروح » . يقول :

« اذا شئت أن تعرف نفســك فاعلم انك من شيئين :

الاول ــ هــذا القلــب .

والثانى — يسمى النفس والروح .

والنفس هو القلب الذي تعرفه بعين الباطن ، وحقيقتك القلب لان الجسد أول وهو الآخر ، والنفس آخر وهو الاول .

ويسمى قلبا . وليس القلب هذه القطعة اللحمية التى فى الصدر من الجانب الأيسر ، لانه يكون فى الدواب والموتى ، وكل شىء تبصره بعين الظاهر فهو من هذا العالم الذي يسمى عالم الشهادة ، وأما حقيقة القلب فليس من هذا العالم لكنه من عالم الغيب فهو فى هذا العالم غريب . . . .

أما سؤالك : ما حقيقة القلب فلم يجىء فى الشريعة أكثر من قول اللـــه تعالـــى :

(ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربـــى) .

لان الروح جزء من جملة القدرة الالهية ، وهو من عالم الامر . قال الله عـــز وجـــل :

(الا لـــه الخلق والامـــر) .

فالانسان من عالم الخلق من جانب ، ومن عالم الامر من جانب . فكل شىء يجوز عليه المساحة والمقدار والكيفية فهو من عالم الخلق ، وليس للقلب مساحة ولا مقدار ولهذا لا يقبل القسمة » .

ولقد اكثر « ديكارت » من ترديد هذه العبارات الاخيرة فى حديثه عن الروح ، لقفها عن « الغزالى ولعلك لاحظت صدق الغزالى فى قوله السابق من أنه اذا ذكر « القلب او الروح او النفس او العقل » فان المراد بها جميعـــا واحـــد .

لم يرد « الغزالى » اذن « بالذات » فى مبحثه الذي نحن بصدده الى « ذات » الانسان عامة ، لكنه اراد الى « روحه » ، فهى حقيقته عنده ، ولما أخذ « ديكارت » « الذات » وراح يدلل على وجودها كان ناقص

الفهم لما أراد اليـه استـاذه .

ومن العجب حقا الا يترك « الغزالى » لمنتحله فرصة التحلل مما غله به من تفكيره ، فتجد التعبير الحرفى الذي تعلق به « ديكارت » عند الغزالى حتى فى هذه « الانـا » . تجدها وانت تقرأ رد الغزالى وهو يرد على معترض ، لعله يوجد ، على قوله بادراك « الذات للذات » من غير واسطة ، فيقـول :

« فان قال قائل : انما اثبت ذاتى بوسط ، وذلك الوسط هـو فعل من أفعالى فأستدل بأفعالـى على وجود النفس ، فالجواب عـن هـذا مـن وجهـين :

أحدهمـا — ان هذا لا يتمشى فى الفرض المذكور ، فانا جعلناك بمعزل عن الافعال ، ومع هذا تثبت ذاتك « وأنيّتك » .

« فأنيّتك » هذه نحت لمصدر صناعى شكله « الغزالى من الضميـر (انـا) » . وهو نفسه ما عبرت انا عنه فى تحويل عبارة الغزالى التـى افتتح بها هذا المبحث من صيغة الخطاب الى صيغة المتكلم ، على ما مـر بنـا . لم يكلف الغزالى « ديكارت » حتى بالبحث عن الصيغة التى يعبـر بها عن مفهومه فى قوله : « أنا افكر فأنا موجود » فى موضع : « أنت تدرك ذاتك فلابد من مدرك » اي لابد من مدرك موجود ، وهذا المدرك لذاتك هو « أنت » . فأنت « المدرك » وأنت « المدرك » جميعا وعند نقل هذه العبارة من صيغة « المخاطب » الى صيغة « المتكلم » ، تصبح « أنـا مدرك لذاتى فيتحتم وجود مدرك ، وهذا المدرك هو « أنـا » ، كما أن ما ادركه « انـا » هو نفسى وذاتى : اى اننى « أنـا » مدرك لى « أنـا » ايضا . وقد عبر الغزالى عن هذا المعنى المركب « بثبوت الأنيّة » وهو تعبير مبتكر يترجم عن ذهن خلاق ، وعن لغة طيعة مستجيبـة .

يقول الغزالى فى « المنقـذ » ص 74 :

« اعلم أن مفتاح معرفة الله تعالى هو معرفة النفس » .

ولذلك فانه مضى فى تعريف « النفس » وفى اثبات وجودها ، وبقائها أي خلودها . ولم يقف عند هذا الحد فراح يبرهن على أن لكل انسان نفسه بدليل من ادراكه نفسه ، ولم يقصد بـ « النفس » « الجسد » ، اذ الوجود الجسدي قديكون خيالا ووهما ، ثم انه ان لم يكن كذلك فانه عرض زائل ، وغلاف تحل به الروح الباقية ، وهذه الروح أو النفس هي حقيقة الانسان ، وهى جوهره . وقد أعطيت من ذلك كله الصورة كما قدمها الغزالي .

ـ اثبات الغزالى للذات هو « مفتاح اثباته العقلى وجود الله :

ولما انتهى من اثبات هذه « الضروريات » الاساسية فى التعريف بالنفس انطلق الى الهدف الذي يعتبره غاية الغايات ، وهو معرفة الله » فقال عبارته السالفة التى تدل على أن تعريفه « النفس كل هذا التعريف انما هو لتحقيق « المفتاح » الى معرفة الله .

والغزالى فى كل ما مضى ناهج نهجه الذي قرر اتباعه من تقديم الشك فى كل شىء ، فهو لا يقبل أمرا من الامور « تقليدا » وحكاية عن غيره ، بل انه يعرضه على الامتحان والاختبار الى أن يثبت له بالدليل المنطقى الحاسم فيقبله ويثبته ، ثم ينتقل منه الى ما يترتب عليه .

وقد قنع فى التعريف بالنفس بالقدر الذي كفاه ، على ما مر بنا ، فبين بالدليل وجودها ، وبين أنها جوهر ، ودلل على وجودها فى كل فرد ، واثبت خلودها وبقاءها . ولما قضى حاجته وحاجة قارئه من ذلك راح ينتقل الى مرحلة السير الى « معرفة الله » التى جعل « معرفة النفس » مفتاحها .

وقد قام بهذا القدر من تحقيقه فى كتابه (معارج القدس فى معرفة مدارج النفس) فى فصل وضعه تحت عنوان « معرفة الباري جل جلاله » . (ص 163) .

ولا اريد ان أمضى فى تصوير ما جاء فى هذا الفصل عند الغزالى ، وهو فصل عزيز التحصيل ، صعب الرياضة ، متشعب الانتقالات ، ولعل عسره هو الذي كف « ديكارت » عن متابعة الغزالى فيه ، وهو الذي تابعه فى كل ما مضى : منهجا ، وموضوعا ، وترتيبا ، وسياقا وعبارة ، على ما وضحت فىالصفحات الماضيـــة .

وقد دخل الغزالى على محاولته العقلية الصرفة فى اثبات وجـــود الله دخول المتردد حتى أنه يختم فصله هذا بالاعتذار عن القيام بهـــذه المحاولـــة فيقـــول : (ص 168)

« خـــاتمـــــة واعتـــــذار :

« أعلم أنا وان تدرجنا الى معرفة ذاته وصفاته من معرفة النفـــس فذلك على سبيل الاستدلال ، والا فالله تعالى منزه عن جميع صفـــات المخلوقات فلا يوصف ، جل أو يوصف ، وجل أن يقال : جل ، وعز ان يقال : عز ، و كبر أن يقال : أكبر . واذا بلغ الكلام الى الله تعالى فأمسكوا » .

الفصل الرابع

ــ غارة ديكارت عـــلى الغزالى ليـــس فيها اعتبار لقيمة انسانيـــة :

لا أظن أننا بعد هذا التفصيل فى حاجة الى القول بأن « ديكارت » قد أغار على الغزالى غارة لم يرع فيها شيئا ، ولم يقم اعتبارا لقيمة أيـــا كانت هذه القيمـــــــة .

ولقد قال « دريبـــر » قولته السابقة عن اصرار أوروبا علـــــى انكار ما أخذت عن العرب ، وعدم اعترافها بديونها لهم ، وهى الديون التى

تثقل ظهورهم ، وتغل أعناقهم . وقال ما قال من أن هذا الكذب المفضوح لن يظل خافيا ، وانه سيأتى اليوم الذي يتكشف فيه التاريخ عن الحق .

وقد صدق « دريبر » وهذا جانب من جوانب لا تنتهى حصرا من اخذ أوروبا عن العـــرب وانكارها ما اخـــذت . ولا أظـــن أن فى الدنيـــــا اخزى منه وجهـــا ، واقبح سحنـــة .

فالرجل الذي تعتبره أوروبا أبا لفلسفتها الجديدة انما هو مثال ورقـــى للغزالى الفيلسوف المسلم ، يهرول فى طيلسانه ، ويتعثر فى التماسه مواقع كعبيـــه ، لا يمضى خطوة واحدة الا على اثر خطوة من خطواته .

واخبث ما فى عمل « ديكارت » هو انتحاله مواقف الغزالى ، وتجارب الغزالى ، وادعاؤه انه صنع وصنع مما صنعه الغزالى . والصورة المصغرة الضئيلة التى نقل اليها ديكارت تجربة الغزالى لكى يلائم بين حياته وبين الصورة الجسيمة العظيمة لتجربة الفيلسوف المسلم تبدى من أول لحظة عدم التناسب بينها وبين النتيجة التى انتهى اليها ديكارت من منهج شاك ، ومن اندفاع غير متسق مع ماضيه .

وقد لمحت ذلك من أول دخولى على موضوعه ، بعد أن جرنى الى درسه كثرة ما لهج طه حسين بذكره ، وضخامة ما نسب اليه من التأثير فى العلم الاوروبى والفكر الاوروبى ، وطول ما قال : وكرر اننا لن نتقدم بعلمنا وحضارتنا الا اذا تابعنا منهج « ديكارت » الى آخر ما قال .

والحق انى ما كدت ادخل على موضوع ديكارت حتى راح يدب فى نفسى الاقتناع الكامل بأنه اذا كان ممتحنو طه حسين فى « عالميـــــة المكفوفين » بالازهر قد أسقطوه فى الامتحان فانهم انما صنعوا ذلك لانه — مع الرحمة الواسعة — لم يكن يستحق الا أن يسقط فى الامتحان ، ولو انه كان عندهم دون السقوط مرتبة لمنحوها ، وهم راضون ، للرجل الذي لم يكلف نفسه بعض العمل لتحصيل النجاح ، انما آثر العيش على الطنطنة بالاسماء والمذاهب ، ورفعها فى وجوه الحمقى لتخويفهم بالباطـــل

بما ظن أنهم لا يعرفونه ، وايهامهم انه العالم بكل شىء ، وما كان من ذلك فى شـــــىء .

وأمامك الآن الدليل المفحم على ضآلة علم طه حسين بديكارت . ولو انه قصد فى التبجح بالاسماء والعناوين ، واعتدل فى التحصيل لنيل شهادة حقيقية من الازهر خاصة ، ولو أنه كانت الحقائق تجذبه اليها بمثل ما جذبته الصور المزيفة لحصل اسباب النجاح فى الازهر، ولعل ذلك كان كفيلا بأن يصله ببعض العلم عن « الغزالى » حتى اذا وقع يوما ما بعد ذلك على ديكارت كان قمينا بأن يعرف حقيقة « ديكارت » كما عرفتها .

لقد صدعنا طه حسين بديكارت ، وديكارت حتى فى أحسن صوره ، وهو يقلد « الغزالى » وينتحله موضوعا ومنهجا وأسلوب تعبير وسيرة حياة ، لا تكاد تنظر فى الصور التى تبرع بها من عنده ليضعها موضع صور الغزالى التوضيحية حتى ترى فيه ، أغث من محاك ، وأوضع ذوقا من ناظـــر مقلـــــــــــــــد .

وما اظن انى قرات لكاتب فى مثل موقف التوضيح الذي كان ينتحل فيه شخصية الغزالى وفكره مثل تقديمه نفسه ، وهو بثوب غرفة نومه جالسا يستدفىء أمام المدفأة ، ويقرر أن وضوح الامر عنده وتميزه يشبه الشمعة الموقدة فى وضوحها وتميزها . لقد غث الرجل حتى أضجر ، ولو انه صدق نفسه بعض الصدق فلزم النماذج التصويرية الايضاحية التـــى قدمها صاحب الفكرة الاول لرحم نفسه ورحم قارئه .

لكن هكذا شاء له القدر أن يكون فى جحود النعمة ، وفى القيـــــام بما عند غيره بحيث يقع قومه فى تاريخهم كله : أخذ وانكار وتعنت ، وادعــــــــــــاء .

فتلك هى قصة التقدم المادي الاوروبى ، ولا أسميه حضارة ابدا ، فالحضارة ذات مثل أولا ، وليس لتقدم أوروبا المادي مثل .

وليس فى صنوف السلوك الانسانى ما هو أحقر من سلوك « ديكارت » فى انتحاله لنفسه علم الغزالى ، وفكر الغزالى ، وليس ابشع من اصطناعه مواقفه ، وتجاربه ، وانصهاره النفسى فى حمى معاناته ومكابداته ، ذلك الانصهار المؤمن الذي تمخض عن هذا المنهج ، وبناه لبنة لبنة ، وقطعة قطعة ، وانتهى به الى نتائجه التى استيقنها الغزالى فرضى بها ، واطمأن اليها عقلا وروحا .

ولو أن « ديكارت » لم يكن الشخصية التافهة الهينة فى الاعتبار الانسانى ، فاقتضاه تكوينه وعقله ان يقدر أنه قد يقف يوما أمام محكمة التاريخ ، فتكشف زيفه ، وهوان أمره ، لما غلا هذا الغلو فى اقامة نفسه مقام سواه . لكنه كان — على ما قلت فى أول الدخول على هذا المبحث — شخصا فاشلا ، لم يلق النجاح فى المدرسة ، ولم يفلح فى حياته ، ثم وجد الفرصة المتألقة يوم عثر على « الغزالى » بين تلك اللقى الشاردة من الكتب « الغريبة المثيرة لنهم القارىء » على ما قال هو فى وصفها ، فوجد فيها الضالة التى اذا اهتبلها ردت عليه اعتباره ، وينته فيلسوفا ، يستطيع من فوق قمة فكرها أن يواجه زملاء الدراسة الذين كانوا ، بحكم النجاح الذي لم يحققه لنفسه وحققوه هم لانفسهم يقعون بحيث يحسدهم فصيرتهم هم حاسديه .

— انتحال ديكارت للغزالى عمل مكرر فى تاريخ أوروبا :

وتلك مأساة من مآسى التاريخ الانسانى تكررت فى تاريخ أوروبا الفكري وتقدمها المادي ، فبنتهما فى القديم على ما انتحلته فى القديم — أيام اليونان والرومان — من عمل آبائنا . ولو بقى لنا من كتب ماضينا مثل ما بقى لنا من آثار الغزالى لوجدنا المنقول القديم كما نجد اليوم المنقول الحديث . ولو لم يعمل الاوروبيون على ابادة آثارنا التى نقلوا عنها فى العصور الاخيرة — كما رأيت فى كلام دريبر — لوجدنا من ذلك القبيل ما هو أشنع وأبشع . ولما لجأنا الى الاستدلال بالخبر عن المنقول بدلا من الاستدلال بالنص الباقى للمنقول .

وعمل الاستشراق الاوروبى ، وما يدعى افتراء « بالبحث العلمى الاوروبى » ، ليس الا التتمة المنطقية الحية لتقنين هذا الانتحال ، وليس الا خطوة مخططة لهدم تاريخنا ، وللتعفية على الاصول التى تضع هذا الانتحال تحت شمس النهار ، وتؤلف القاعدة الراسخة الثابتة التى تقوم عليها اقدامنا فى مرحلة استئناف عملنا الابدي فى بناء حضارة الانسان .

الباب الثالث

ميزان النقد عند الغزالى ونظرته الجامعة الى الوجود

الفصل الاول

ـ قوى ادراك انسانى تقوم وراء الحواس والعقل :

ينظر الغزالى الى العالم على انه مؤلف من عالمين :

1 ـ عالم الشهادة .

2 ـ عالم الغيب .

فأما عالم الشهادة فهو عالم المحسوسات بكل ما تدركه الحواس من مقوماته ، وهو عنده عالم فان يموت وينتهى بانتهاء الجسد ، وبانقضاء الحياة .

وعالم الغيب هو العالم الذي يقع فيما وراء الحسيات ، وهذا العالم هو عالم البقاء ، وما يقع فيه يدركه الانسان بقوى ادراك مركبة فيه تتجاوز الحواس ، وهو يقرر ويؤكد وجود هذه القوى وهى عنده الهادي الى ادراك الله أولا وهى كذلك تصل الانسان بعلم من الغيب فيحصل بها ـ اذا هو استطاع قهر حواسه ، والتغلب على شهواته ـ ادراكه لله ، ويتحقق عن طريقها ادراك خلود ذاته ، ويطلع عليه العلم بواسطتها فى اشراقات تنبجس فى صدره ، ومحصولها العلمى اليقينى يتحقق لديه دون دليل محرر « فمن ظن أن العلم لا يأتى الا عن طريق ترتيب دليل فقد ضيق رحمة الله الواسعة » .

ـ التواصل بين عالمى الغيب والشهادة فى كيان الانسان :

ويقــول فى تفصيل هــذا المعنــى :

« اعلم ان للقلب بابين للعــلــوم :

واحد للاحـــــلام ،

والثانى لعالم اليقظة ، وهو الباب الظاهر الى الخارج . فانه ان نام غلق باب الحواس ، فيفتح له باب الباطن ، ويكشف له غيب هو عالم الملكوت ، ومن اللوح المحفوظ ، فيكون مثل الضوء ، وربما احتاج كشفه الى شىء من تفسير الاحلام . . . . وما يبصر بين النوم واليقظة أولــى بالمعرفة مما يبصر من طريق الحواس » . (المنقــذ ـــ ص 86) .

وهى نظرة خطيرة اذ أن الغزالى بها يرى أن الرؤيا الصادقة فــى النوم أشد تمكينا وتصحيحا لعلم الانسانَ بما وراء هذا الكون الظاهر ـــ وما وراء هذا الكون الظاهر عنده هو الحقيقة الباقية ـــ من هذه المشاهدات المحسوسة فى الحيــــاة .

وسآتى الى شىء من ايضاح هذه النظرة عند الغزالى .

ويقول متحدثا عن « القلب » انه اذا فرغ من شهوات الدنيا ظهرت له صور ما فى اللوح المحفوظ من عالم الملكوت الذي انما تحجبه الشهوات ويقول ان الحواس حجاب (والحواس مراكب الشهوات) فاذا أغلق بابها بقى « الخيـــال » ، والخيال أقل كثافة من الحواس .

وهو يظل مفتوح الباب فى النوم بعد أن تغلق الحواس ، ولذا فان تلك الصور التى تبدو فى الحلم تبدو تحت ستر خفيف منه يشبه القشرة وليس كالحق الصراح مكشوفا . (وهذا المعنى نقله « ديكارت » تحت اســم « الصورة » بالقياس الى الحقيقة) .

« فاذا مات القلب العضوي بموت جسد صاحبه لم يبق خيال ولا حواس ، وفى ذلك الوقت يبصر القلب (الباطن اي الروح) بغير وهم

وغير خيال ، » (المنقذ ص 87) « لان القلب (الباطن) لا يهلك بالموت، بل تكون لذته أكثر وضوؤه اكبر لانه خرج من الظلمة الى الضوء » . (ص 93) .

وهذا المعنى من عزل الخيال عن « الروح » هو الذي اخذه كذلك « ديكارت » فقال انه اذا استبعد « خياله » بقيت « روحه » . فلم يأت « ديكـارت » من عنـده بشـيء .

ثم يقول الغزالى : (ص 88) ، ــ متمما نظرتـه :

« ولا تظنن أن هذه الطاقة (من طاقات تحصيل العلم) تتفتح بالنوم والموت فقط ، بل تتفتح باليقظة لمن أخلص الجهاد والرياضة ، وتخلص من يد الشهوة والغضب والاخلاق القبيحة والاعمال الرديئة .

فاذا جلس فى مكان خال ، وعطل طريق الحواس ، وفتح عين الباطن وسمعه ، وجعل القلب فى مناسبة عالم الملكوت . . . انفتحت له تلك الطاقة وأبصر فى اليقظة الذي يبصره فى النـوم . . . وهو طريق الصوفية فى هذا الزمان . . وأما طريق التعليم فهو طريق العلماء . . وهذه الطريقة لا تفهم الا بالتجربة ، وان لم تحصل بالذوق لم تحصل بالتعليم » .

ومع ذلك فان « ديكارت » لما انتحل هذا القدر من علم الغزالى كان يظن انـه يكفيه فيـه أن يقـول انـه « سيغمض عينيـه ويسـد أذنيه ، ويعطل حواسه كلها ، ويذهب الى محو جميع الاشياء الجسدية . .» (تأمليته الثالثة ص 83) ليتنع التاريخ بأنه قد حقق لنفسه ذلك التجرد الصوفى الذي يصل به الى الخلوص الى روحه فتدله على علم لا تحصله الحـواس .

والغزالى لا يرى أن هذا العلم المحصل بالتجرد من تأثير الحـواس، والخلوص الى الروح انما يحصل فى هاتين الحالتين اللتين تتخلص فيهما الروح من تأثير الحواس : وهما النوم والموت ، بل انه يرى أن لكـل انسان من هذا الطريق الى العلم نصيبا منح له فطرة فهو قائم فى طباعه ،

كامن فى فطرته ، يقـــول :

« واعلم انه ما من أحد الا ويدخل فى قلبه الخاطر المستقيم ، وبيان الحق على سبيل الالهام ، وذلك لا يدخل عن طريق الحواس بل يدخـــل القلب لا يعرف من أين جاء لان القلب (بمعنى الروح هنا) من عالـــــم الملكوت ، والحواس مخلوقة لهذا العالم ــ عالم الملك ــ فلذلك يكون حجابه عن مطالعة ذلك العالم اذا لم يكن فارغا من عمل الحــــواس » .
(المنقـــذ ــ ص 88) .

ــ معنـــى الله قائـــم فى كل نفـــس :

ومن هذا الالهام يأتى اتصال الانسان بمعنى الله في اي بيئة وعلى اي مستوى من البداوة او من الحضارة ، أو من البدائية .

ففى كل قلب يكمن معنى الله لانه المبدأ الاول ، والمنبع الذي يتبثق عنه كل معنى عداه من معانى الغيب . وهو لذلك اشد هذه المعانى التصاقا بالنفس وقرابة منها . يقـــول (ص 91) :

« وكذلك بنو آدم فى فطرتهم التصديق بالربوبية ، كما قال سبحانه :

(فطـــرة الله التى فطـــر الناس عليهـــا) .

فحواس الانسان على قربها من الانسان ، ومع انها وسيلته المباشرة والاولى لتحصيل معارفه ، مهما بلغ تحكمها فى عقله ، وسيطرتها عليـــه ، لا تزال بمنزلة تقع دون القدرة على حجب هذا المعنى الاول من معانـــى الوجود الانسانى ، ولذلك فانه يلوح فى أعماق كل نفس ، ولا تكشف ضـــــوءه الحــــواس .

أما ما تجاوزه من عالم الغيب والحقيقة الابدية فلا يزال العقـــل فى حاجة الى الجهاد والرياضة ليبلغ اليه . والجهاد انما يكون للتغلب على قوى الحواس ، وتحرير قوى الروح حتى تعمل دون قيد يغلها . وفـــى هذا النضال ، وفى درجة تحقيق الفوز فيه يتفاوت الناس . وهو طريق

المتصــــوفــــــين .

هذا هو عالم الغيب عند الغزالى ، وهو عالم الحقيقة ، وما لم يصل الانسان بجهاده ورياضة نفسه الى تحقيق ادراك هذا الجانب الاخطر من وجوده فانه لا يكون قد بلغ المطمح الاسمى ، والمنزلة العظمى التى خلق لها أولا . اذ أن المرور بعالم الشهادة انما هو عبور الى عالم الغيب ، والفضيلة الكبرى للانسان الا يقطعه عالم الشهادة عن عالم الغيب الذي منه جاء الى هذه الدنيا بعد مولده ، واليه يعود بعد أن ينقطع بالموت مــا بينه وبين عالم العبــور هــذا .

الفصل الثاني

ـ لم يكتب الغزالى « نظرية » ولكنه وصف مشاهدته :

لم يكن الغزالى وهو يكتب نظرته هذه ويفصلها (ولا اقول نظريته) يضرب فى غيب أو يعتمد على تفسيرات تخمينية للوجود على طريقــة الفلاسفة الاوروبيين . وانما كان يترجم عن واقع شاهده وجربه بعــد معاناة طويلة شاقة ، وراض نفسه الرياضة القاسية حتى ينتهى الــى العيش فيه . فهو نفسه القائل عن سلوك هذا الطريق : « وهذه الطريقة لا تفهم الا بالتجربة ، وان لم تحصل بالذوق لم تحصل بالتعليم » .

الغزالى اذن لا يقدم للانسان نظرية ، ولكنه يشرح مشاهداته ، ويبسط تجربته ، وهو من دون ريب صادق لان مثل الغزالى لا يكذب أولا ، ولان هذه « الطريقة » ، وهذه « التجربة » ليستا وقفا عليه ، ولكنهما سيرة حشد من الناس ، تعاقبت أجياله على الطريقة ، وتمادى وجوده مع الزمان . وفى هذا الحشد المريد ، وفيه الاستاذ . وليس الا مخبولا من ينحط الى اتهام هذه الحشود البشرية من اجيال الناس المتعاقبة

بالكذب أو بالانخداع . وقد عبر معبروهم ، فى مختلف العصور عن حالهم فاتفقوا ، ولم يضطربوا ، فهم صادقون بارون بانسانيتهم ابوا الا ان يقدموا لها الخير الذي حصلوه حتى يؤدوا الامانـــة .

ولست من المتصوفة ، ولا ازعم ان لى تجاربهم ، ولو كنت منهم فقدمت ما قدموه الى الناس ما زدت ادلتهم دليلا ، ولا بينت شهادتهم بأكثر مما بينوها ، ولا وقف ذلك حائلا دون نهوض امعة متبجح من هؤلاء المأفونين الزين لا يعيشون الا على قول « لا » ، يرمينى واياهم بالضلال فما أيسر تحصيل صفة « العلم » بقولة « لا » هذه . وما أيسر أن تلفف « لا » بلفائف من الكلم المزيف الخادع مثل : « النقد الحديث » و « البحث العلمى » ، و « التجديد » ، كما رأينا فى علم « طه حسين » : « علم التهويل » بالعناوين والاسمـــاء .

فالانسانية ليست عبثا ، وتاريخ الانسان وعقله وكرامته ومجده يثار حولها الغبار الكاذب بأيدي هؤلاء « العجزة » عن الاثمار الحقيقى ، فبضاعتهم حجب « ثمار العلم الانسانى » عن الانسان . ان هذه الطائفة قد استحالت الى مرض وبائى نقلت الينا عدواه وجرثومته أوروبا لتعيش هى على تهديم حضارة القديم ، لانها لا قديم لها ، وليعيشوا هم عيـــش الجراثيم على استفحال هذا المرض .

« التصوف » حقيقة وجودية ما فى ذلك شك ، تشهد بقيامها شهادة التواتر المجرب أجيال لا مكان لتكذيبهم . وهم بعد أنقى أجيال الانسان ضميـــرا واطهرها خلقـــا .

والغزالى يوم تخلى عن مجـــده الشامخ ، وعن ثرائه العريـــض ليعتزل الناس ساعيا الى تحقيق هذه « المعرفة » الصوفية لنفسه لم يكن عاجزا يبحث عن قوة ، ولم يكن فقيرا يطلب بالتنازل عن مجده وثرائه بديلا من الفقر . ثم انه يوم أن كتب ما كتب مما هو باق بين ايدينا لم يكن ضعيف العقل ، ولا رجلا يتعلق بالخرافة والاسطورة . والدليل الصاعق

على ذلك هو كتبه التى كتبها بعد أن نضجت معارفه فبلغت أوسع واعمق ما يطمح اليه ساع فى تحصيل العلم ، وبعد أن نضجت كذلك تجاربه الصوفية . ويكفى أن يكون من بين ما ترك من آثاره بعد هذه التجارب « المنقذ » ، و « معارج القدس » ، الكتابان اللذان وضعا اساس الفلسفة الاوروبية — كما شاهدت بالدليل القاطع والحجة الدامغة — ثم كانا الدافعين الحقيقين لهذه الفلسفة الى النمو ، على اساس من التضاعف العددي والتوالد النوعى .

فاذا قال الغزالى هذا الذى قاله ثم نهض مرتزق مفتون ليقول غير ما قال الغزالى أو ليكذبه فى تجربته لم يكن أكثر من قذارة هوان تسقط فى مجرى النهر الطهور .

الفصل الثالث

— الوجود كما شاهده الغزالى :

الغزالى — على ما قلت يكشف لنا عن تجربة فهو شاهد صادق مجرب وليس صاحب نظرية . وهذه التجربة التى استطاع فيها ان يخلص الى لب الوجود ، ويتصل بحقيقته الباقية هى :

أن هذا الوجود المادي المدرك بالحواس ، والذي يترامى فى ارجائه العقل فى قيود من قواعد التفكير الثابتة يرجو أن يفهم حقيقته ومقوماته ، هذا الوجود المادي الحسى ليس الا نواة متخلخلة تحيط بها « الابدية » من كل جانب ، كما أنها تتخللها ، وتنفذ فيها متواصلة مع حقيقتها الازلية الخارجة عنها ، وهذا ان نحن ابحنا لانفسنا بهذا الاعتبار تصور خارج وداخل « للابدية » ، اذ انها متواصلة داخل هذه النواة وخارجها فهى كيان واحد لا يتقطع ، ولا ينعزل منه جزء عن جزء ، لان الابدية لا تتجزأ ، ولانها لا حدود لها ، ولابدء ، ولا نهاية .

ووجود الانسان داخل هذه النواة يجعله خاضعا للحكم الذي تخضع له من تخلل « الابدية » لكيانه هو بدوره كزلك ، فهو موصول النسب بها لا يزال . وهذه الابدية هى ما يدعوه الغزالى « عالم الغيب والحقيقة » .

فالانسان يعيش وجوده فى هذه النواة مؤلفا من شطريـــن :

1 ـــ جســـــــــده .

2 ـــ روحـــــــــــه .

فجسده هو الجزء المادي المكون من مادة هذا الوجود الحســـــى : من ترابه ، ومن مائه . اذا مات عاد الجسد الى اصله والى مادته .

وروحه هو امتداد « الابدية فيه » ، واذا مات الجسد ، انطلق الروح من قيوده وانحلت عنه اغلاله فظهر له تواصله مع جوهره الاصيل ، وعلم من حقيقته ما كان يشغله عنه الجسد الذي لا يكاد يترك له استيضاحه الا فى ظاهرتـــين :

الاولى ـــ الالهام الذي لا ينفك يصله بعالم الروح ، وبه يرى الله ماثلا ابدا فى أعمق اغوار نفسه ، وعن طريق هذا النوع من الادراك لا ينقطع عن الانسان ايمانه بربه ، علـــى اي صورة هداه اليها خيالـــه ، ومرحلـــة تطـــوره النفســـى .

والثانية ـــ الرؤيا الصادقة فانها تصله بعالم الغيب ، وتقع به على مدركات لا يحصلها العقل بمنطقه المقيد بما تهتدي اليه الحـــواس .

والغزالى يرى فى هاتين الظاهرتين هبة من الله من بها على الانسان حتى يثبت له أنه موصول بعالم يخالف عالمه المادي الذي يستحوذ على جل ادراكه بما ربطته به حواسه ، فهى لا تزال تذكره بحقيقته .

وفوق هذه المنزلة من منازل الاتصال بعالم الروح الابدي منزلـــة اختيارية لمن اراد ان يستزيد من المعرفة بحقيقته . وبلوغها انما يتحقق بالسعى اليها ، ويكون ذلك برياضة النفس وكبح جماح الشهـــوات ،

وبقهر اغراء الحواس وذلك بالعزلة والتعبد الطويلين حتى ينتهى المريد الى التجرد ، وتلك طريق « الصوفية » .

والغزالى لا يلزم الناس جميعا ، ولا يطلب اليهم أن يتابعوه فـى طريقة سلوكه الصوفية ، فالامر فى هذا اختيار السالك لما يسلكه . وهذا المعنى هو الذي أخطأ « ديكارت » فهمه فظنه نهيا من الغزالى عن ولوج طريق « الشـــك » للتوصل الى « التحقق » ، وراح ينصح قومه بعـــدم متابعتـــه فيــــه .

والغزالى فى طريقته التصوفية لا يقول أبدا باماتة الجسد ، وقتل الشهوات والرغبات ، ولكنه يقول بالتغلب عليها ، واخضاعها لارادة المريد لانه يعتبر الجسد مركبا للروح ، ويرى فى الوجود المادي ضرورة مخلوقة لقيام روح الفرد بمهمتها فى الحياة التى لم يخلقها الخالق جل جلاله عبثا . وانما خلقها مرحلة يعلم هو حكمتها . ولذلك فانه يأكل كما قال لا للذة الاكل ولكن ليعيش ، ويتزوجلينجب لان النبى صلى الله عليه وسلم أمرنا بالتكاثر حتى يباهى بنا الامم . فالغزالى يعترف بالمادة كما يعترف بالروح ، وله فى هذا الباب من بيانه ما يمكن أن يرى فى كتبـــه

النفس والروح والقلب والعقـــل :

يطلق الغزالى هذه الالفاظ الاربعة على مدلول عام مشترك واحد ، فيقول فى ختام مقدمته على كتابه : (معارج القدس فى مدارج معرفة النفـــــــس) :

« ونحن حيث أطلقنا فى هذا الكتاب لفظ النفس والروح والقلـــب والعقـــل فنريد به النفس الانسانية التى هى محل المعقولات » . (ص 18)

وفلسفة الغزالى قد اقتضت هذا التوضيح والتحديد . ذلك انه يرى أن « النفس » عنصر مبثوث فى كل شىء فى الوجود . ففى النبات نفس .

1 ـــ والنفس النباتية هى الظاهرة الاولية من ظواهر الطاقات الروحية

حين لا تقترن بها الارادة ، وهى تترجم عن وجودها فى النبات بكونه يتغذى وينمو ويولد المثل ، وكل هذه حركة حية .

2 ـ وفى الحيوان نفس وهى النفس الحيوانية وتزيد على الاولى ان صاحبها يتحرك بالارادة ، فيتنقل من مكان الى مكان باختياره فى حدود قدراته وبيئته . ومن مميزاتها بالاضافة الى النباتية أنها تمتد الى ادراكات لا تمتد اليها هذه .

وهى نفسان :

أ ـ فهى فى الحيوان (باستثناء الانسان) تقف عند ادراك الجزئيات التى تحصلها الحواس .

ب ـ وهى فى الانسان تتطاول الى ما وراء ذلك فتخلص من الجزئيات كليات ، ومحصلها العقل .

ولكى يجعل التقسيم تفصيليا وشاملا عاد الى الايضاح عن طريق آخر فقدمه بعنوان :

تقسيم يظهر فيه مبادىء الافعال :

« فنقول : كل مبدأ يصدر منه فعل . فاما أن يكون له شعور بفعله أو لم يكن . فان لم يكن له شعور فاما أن يكون فعله متحدا على نسق واحد ، واما أن يكون مختلفا . وان يكون له شعور فاما أن يكون تعقل أو لم يكن .

فان كان له تعقل فاما أن يكون فعله متحدا على نسق واحد واما أن يكون مختلفا . فهذه خمسة أقسام :

1 ـ فما كان فعله متحدا وليس له شعور فذلك المبدأ يسمى مبدأ طبيعيا ، كما فى الاجسام الثقيلة من الهبوط ، وفى الخفيفة من الصعود .

2 ـ وان كان فعله مختلفا وليس له شعور فهو النفس النباتى فان النبات يتحرك حركات مختلفة .

3 ـ وان كان له شعور وليس له تعقل فهو النفس الحيوانى .

4 ـ وان كان له تعقل (وشعور) ومع التعقل اختيار فى الفعل والترك فهـو النفس الانسانى .

5 ـ وان كان له تعقل وفعله على نهج واحد غير مختلف فهو النفـس الفلكـى . « المعارج 20 » .

وعلى ذلك فقد أقام الغزالى « النفس » فى كل كائن موجود ، حتى فى المادة الجامدة . واذا كان الغزالى قد دعا حركة الحجر فى هبوطه ، وتصاعد الغاز فى خفته مبدأ طبيعيا ، ولم يسمه « نفسـا » فانه حين عاد فأقام النفس مع التعقل من وراء حركة الافلاك علة لانتظام حركتها قد بث الروح فى المكونات المادية للكواكب والنجوم ، ولكل ما يتألف منها

فأشار بذلك الى انبثات الروح الابدي فى كل شىء ، وتخلله كل كيان لان النفس عنده هى حالة الروح حين تعمل مغشاة بأغشية المادة . فالنفس الابدية هى الارضية التى ينهض فوقها كل موجود ، كوكبا أو جبلا ، نباتا أو حيوانا ، كلى التعقل أو جزئيه . وهذه « الارضية » المتصلة الوجود ، المستمرته ابديا ، ـ وأرجو التجاوز عن عدم الدقة فى اختيار هذا التشبيه فليس الا وسيلة وسيلة للتعبير بقدر ما يهيأ للاداة الانسانية من قدرة عليه ـ كأنما تقع من المادة تحت شجرة تتكاثف أوراقها فـى تفاوت وبقدر تكاثفها يكون ثقل ظلها على ما يصيب تحته من تلك الارضية . وبقـدر تخففهـا أو تقطعها واعتـزال بعضها بعضـا يخـف ظلهـا أو يتكشـف وفيمـا وراء امتدادهـا تصيب الشمـس المنيرة فـى نورها الساطع الكامل تلك « الارضية » ، وهى فى هذا الانكشاف متصلة بحقيقتها الازلية ، بعيدة عن قيود ما يتعلق بالوجود المادي من الزمان والمكان . وفيما تحت الشجرة يخف اتصالها ويثقل بقدر خفة تلك الظلال وثقلهـا ، وقد تتقطـع .

وجذع الشجرة فى تماسكه وتكاثفه وحجبه الضياء هو المادة الجامدة

ولكنه لا يزال ناميا فوق « أرضية النفس » ، ممدود الجذور فيها ، وما يحيط بالجذع من ظلال الشجرة اكثف هذه الظلال ، واقلها استضاءة بنور الشمس ، وما تباعد عنه لا يزال آخذا فى الاستضاءة بقدر ما ترق ويخف تراكم أوراق تلك الشجرة ، وقد تصيبه الاضواء فى مساقط تفرقها كلما ازددنا عن الجذع ابتعادا .

« فالالهـــام » هو القدر المشترك من الضوء المتسرب تحت الشجرة حتى فى اكثف ظلالها ، وهو السر القائم وراء ادراك الانسان معنـــى « الربوبية » ــ وليست التربية ولا العادة ، اذ هما جميعا ليسا الا أخذا عن مبدأ أول يسبق اليه المربى الاول قبل أن يجد من يربيه أو يعوده ــ وليس الخوف من الموت لان الموت لو كان النهاية الطبيعية لوجود الانسان لما أحس بالقياس اليه اكثر مما يحسه ويجده بالنوم اذ أن النوم مرحلـــة أولى من مراحل الموت ، مرحلة موقوته ولكنها على كل حال استسلام لغيب لا يدرى صاحبه ما ينتظره فيه ولا بعده . واذا قيل أننا قد الفنا أن تأتى اليقظة بعدالنوم ، ولم ير أحد ميتا مات ثم استيقظ فان معنى ذلك أن النوم كان مخيفا لاول من نام من أجيال الانسان والحيوان فهل تحقق للسادة ذلك ؟ ولم لم تبق فى ذكريات الانسان منه اثارة تحمل الينا صدى وقعه الاول ، بل انا نجده مستراحا ومتاعا ؟ واذا كان التماس الانسان فى حياته هذه « اخـــا اكبر يعتمد عليه » ــ على ما يقول برتراند راسل فى فلسفة الصالونات ــ فكيف يلتمس الانسان « هذا الاخ الاكبر » فيمن يميته فيحرمه نعمة الحياة جملة ؟ و « الالهام » ليست هدايته وقفا على ايقاع معنى « الربوبية » فى النفس الانسانية ، ولكنه أيضا يصلنا بقسط من الغيب قبل أن يقع ، وهو قدر لا يهدى اليه الخوف أو العادة أو التربية فما السر القائم وراءه ان لم يكن للروح الانسانى امتداد الى مستقبل لم يقع أو حاضر بعيد لا يشهـــد .

و « الرؤيا الصادقة » رؤية النفس لجانب من الغيب تنحل عنها فيها قيود الحواس وغاشياتها فتكون فى حال تشبه ما يقع تحت بقاع الضوء

التى تتخلل فى اهتزاز أوراق الشجـــرة .

والكشف الصوفى بمثابة عمل عامد جاهد فى التزام تلك البقع الضوئية والسعـــى الى توسيع رقعتهـــا .

و « المـــوت » خروج دائم من تحت ظلال تلك الشجرة الى نور الحقيقة الابديـــــة .

ان « برتراند راسل » لم يعرف الله الا عن طريق التعريف الكنسى به ، فراح ينفى وجود الاله الذي لم يعرفه الا تحت ردائه الكنسى ، وظن انه بتزييف أقوال الكنيسة يزيف فكرة « الالوهية » كلها وما عـــرف .

مـــدارج النفـــس الانسانيـــة :

بعد أن بين الغزالى أن « النفس الابدية » فى الوجود قائمة عند جذور كل موجود راح يفصل شيئا فى توضيح درجات النفس الانسانية فى ادراكها الحقائق الكونية فنجدها تتدرج عنده فى مدارج القوة والضعف بقدر تخلصها من أغشيتها الجسدية — فكلما شفت هذه الاغشية زادت قدرة النفـــس فى الاتصال بهذه الحقائـــق .

وقد دعاها فى كل درجة من هذه الدرجات باسم مميز .

فالروح : هى ذلك الشعاع القدسى المتخلل للجسد الفردي من الروح الابدي ، اذا انحلت عنه أغلال الجسد عاد الى الاندماج فى أصله الذي هو أبدا منه فطلع على الحقائق الدائمة التى كان يظلله عنها الجسد بقيوده من الزمان والمادة ، ثم كان هذا الروح الابدي كله منطويا علـــى كل علم جملة وتفصيلا ، مما هو لهذه الارواح الفردية مما كسبته بتجربتها الخاصة ، ومما هو خارج عنها ، فالقول يعلم الله الصغيرة والكبيرة قائم دليله فى هذا التكامل للعلم فى الروح الابدي .

و « العقل » ، اسم للطاقة الروحية حين تعمل فى ظل الجسد تشغلها قيوده من المادة والزمان وشهواته ومطالبه وحاجاته . وحكمه على الحقائق

يمضى من خلال هذه العوائق ، وبلوغه اليه يمضى فى ظل هذه الاعتبارات وسيرة وصوله ألى هذه الاحكام تخضع لقياسات تفرضها هذه القيود من الزمان والمادة ، فهو يدرج اليها من علة الى معلول ، ومن مقدمات الى نتائج ، وهو لذلك عاجز عن التوصل الى حقيقة ما هو بمعزل عن الزمان والمكان والمادة ، الا أن توضع أمامه محصلاته — ولو كانت آتية عن طريق غير طريق الحواس — فيرتبه ويقننه كما يفعل فى محصلات الحواس .

فاذا تجردت هذه الطاقة الروحية عن طريق الرياضة الصوفية الطويلة من تاثير هذه الجسدية وما يلازمها من ملابسات الزمانية اتصلت بحقيقة الوجود الكبرى .

و « القلب » ، عند الغزالى وفى تعريف المتصوفة هو المرآة التى تنعكس فيها مدارك الروح فى مدارجها التى بيناها ، وهو العدسة التى يرى من ورائها الكون فى درجات وضوحه المتفاوتة . وليس « القلب » فى هذا المقام هو « ذلك العضو الصنوبري الواقع فى الجانب الايسر من الصدر » ، ولكنه « القلب الباطن » أي « الرائى الروحى » ، والعضو مركبه .

و « الزمان والمادة » عنصران مخلوقان — والغزالى يصرح بذلك — طارئان على الروح ، مقترنان بوجود الجسد ، فهما عاملان بقيامه ، زائلان بزواله ، فاذا مات الجسد أو روض انكشفت النفس على الحقيقة كلية غير مجزأة ، ولا متدرجة لان التجزؤ والتدرج مرهونان بالزمن وبالمادة .

والغزالى اذا ذكر « المادة » تضمن مفهومها عنده أبعادها الثلاثة : أي تضمن مدلولها « الفراغ » أيضا ، فشمل بذلك « المكانية » .

وحضور « الوجودالجسدي » للانسان وبروزه ، بحكم سكنى الروح فى البدن المحدود الضيق الصغير يبديان لهذا العقل المشغول به أن مقاييسه المعتمدة على (التعليل) والاستنتاج هى الصحيحة ، ويشغلانه عن واقعه

الروحى الكامل فيغفل عنه ، فتستبد به هذه المقاييس ، ولا تترك لغيرها فرصة لتسفـــر الى جانبهـــا .

ـ اطلاق الغزالى عقله ، وامتداد حدود طاقات العقل عنده :

قلت قبلا : ما فهمته من أن الغزالى يرى أن النفس الازلية ، أو الروح الابدي الكلى ، الذي تؤلف النفس الانسانية امتداده فى الجسد الانسانى هو نفسه الممتد فى النبات والحيوان غير الانسان ، على تفاوت بين اثقال القيود المادية التى تغلـــــه .

والغزالى القائل بخلق « الزمان والمادة » لا يمكن أن يرى الا أن هذا الوجود المادي كله : فلكا ومادة وزمنا ، مخلوق . وكل مخلوق الى زوال ، وبزوال هذه جميعا ترجع النفس الكلية الى ربها راضية مرضية .

واذا كانت النفس الازلية هى الاصل الاصيل فى تكوين الوجود ، وهى عبارة عن انبثاث الروح الالهى فى كل شىء فان « المادة » بدورها هـــى الشطر الطاريء على تلك النفس حتى تتكون الاشياء من تلازمهما .

ـ « المـــادة » ، ومن أى شـــىء خلقـــت :

لقد أقام المفكرين واقعدهم ، منذ بدأ التفتح الفكري الانسانى ، القول « بخلق العالم » . فمنهم من سلم بهذا الخلق مؤمنا بأن كل مصنوع لابد له من صانع فجعل « الله » هو « الصانع الخالق » . ومنهم من رأى أن يختصر العملية كلها خطوة فقال بأن « العالم قديم » ، وهو بذلك لا خالـــق لــــــه .

والواقع أن هذا القول ليس بحل ، وليس هو بالذي يقطع الطريق على أصحاب الايمان بوجود الله ، لانه ـ كما قلت ـ لم يزد على أن أختصر الطريق خطوة لكى يصل الى أصل الوجود ، فقد نسب بقوله هذا الى « العالم » الواضح التبدل والتشكل والتغير والتحلل ما ينسبه المؤمنون بالله الى خالق هذا « العالم » ، الذي يصفونه بالكمال وعدم التبـــدل أو التحلل أو التحول ، كما يصفونه بالقدرة الكلية والدوام . والصانـــع

دائما أتم من المصنوع . واذا كان المصنوع بادي النقص فما أولاه بـــأن يقوم وراءه صانع اختار له أن يكون ناقصا حتى يضع فى تكوينه بذرة فنـــــائــــــــــه .

ثم ان قصة « أبدية العالم » لا يثبتها تحوله ، وانهيار لبناته ، فهما مشعران بزحفه الى الفناء و « أبدية » هذه المادة التى يقدرون انهـــا جامدة لا تفسر الكثير من ظواهر الوجود الحى من قبيل « الالهام » ، والكشف الصوفى » . فالامر على ما قلت ان أصحاب القول « بقدم العالم » لم يزيدوا على أن اختاروا الطريق الاسهل ، ولم ينظروا الا الاقرب .

والبين الآن من التكون الذري « للمادة » ، ثم من تحلل » الذرة » الى طاقة هائلة ، لم يكن يمسك بعضها الى بعض الا هذه الدورة الثابتة لكهيرباتها حول نواتها ، وهى بدورها كهيربة أو كهيربات أخرى ، البين أن « المادة » انما هى طاقة مرتبة فى أوضاع خاصة هى التى احالتهـــا فى قياس الحس الانسانى الى مادة متجمـــده .

أي أن « المادة » التى ظنناها مخلوقة من عدم انما هى « قـــوة » هائلة قد تجمعت وتبلورت تحت هذه الصورة التى ندعوها « بالمادة » .

واذا كانت القطعة الصغيرة من « اليورانيوم » اذا انحلت الى قوة ، كانت قوتها بحيث نشهد من الجسامة والضخامة والهول فكيف بالقدر الذي يتجمع فى مادة الكون كله . وكله يقع من قوة الله الابدية ، موقـــع المحدود من اللامحـــدود .

والصوفيون بتجاربهم قد قدموا لنا تفسيرا للسر القائم وراء الحركة الحية فى هذا الوجود بأنه « الروح الابدي » ، والعلم الحديث يقدم لنـــا السر الثانى القائم من وراء تكوين « المادة » وهو « قوة الله » التى لا تستقصى ولا تنفـــد .

وبذلك يكون انتهاء « المادة » الى طاقة عودة الى أصلها ، كمـــا يكون الموت للجسد الانسانى انكشافا للروح على حقيقتها الازلية . وهذا

هو المعنى الذي يستفاد من وراء قول الغزالى :

« اذ الزمان والمادة عندنا مخلوقـــان » .

والارتباط القائم فى التكوين الانسانى بين « الروح » و « المادة » هو الالتقاء المتوافق بين عنصرين « أبديين » فى صورة اختارها « الخالق الاعلى » لتؤلف مرحلة من مراحل الوجود تعيش فى قوقعة « الزمـــن » .

وفى القرآن الكريم ما يؤكد هذا المعنى من انبثاث النفس فى كـــل كيان موجود . فيقول الله تعالى :

(سبح لله ما فى السموات والارض وهو العزيز الحكيم) الحديد 57 .

(تسبح له السموات السبع والارض ومن فيهن) الاسراء 17 .

(وان من شىء الا يسبح بحمده ولكـــن لا تفقهون تسبيحهم) الاســـــــــــراء 17 .

(وما من دابـــة فى الارض ولا طائر يطيـــر بجناحيه الا أمـــم امثالكـــم) الانعـــــام 2 .

على أن هذه التفسيرات كلها تظل تحبسها الحدود التى وقف الغزالى عندها فيما أباح لنفسه الكشف عنه من الحقائق التى عرفها عن طريـــق تجربتـــه الصوفيـــة .

فأصحاب التصوف لا يكشفون غيرهم على كامل ما وقفوا عليه ، والغزالى يصرح بذلك كما يصرح به غيره . وعبارتهم فى ذلك مشهورة :

« فظـــن خيـــرا ولا تسأل عـــن السبب » .

لكن ما من شك فى أنهم قد وقفونا على جانب هام من الحقيقــــــة التـــى كشفوهـــــا :

وذلك أنهم حتى فى هذه الرجعة الى الروح الابدية لا يزالون يكشفون بذواتهم الفردية حقائق ذلك الوجود التفصيلية . فكل واحد منهم كيـــان

مفرد موجود لم يذب فى غيبوبة الازل . ومعنى ذلك أنه يؤمن بأن البعث بالاجسام مثلــه بالارواح فان الذى افاض عـــلى الروح الانسانى هـــذه الفردية هو ملازمتها الجسد فى عالم الشهادة .

ولعل الغزالى فى هذا البوح أكثر المتصوفين وصلا لنا بالجوانب التى انكشفت له من جوانب عالم الروح الازلى هذا . فالانسان بعد البعث عنـــد الغزالى لا يزال على اتصال ببقية من عالم الشهادة صالحة للبقاء واذن فعنده أن هذا العالم المادى لم يخلق ليفنى ولكنه خلق بحكمة اقتضت التدرج به الى الصـــلاح .

الفصل الرابع

ما حمل الغزالـــى على هذا التوســـع ، وعلى اختيار هذه الطريقـــة :

كان العالم الاسلامى فى عهد الغزالى يعيش فى حالة قلق عقلـــى استتبعت قلقا نفسيا كـــاد يدمر مجتمعه ، ووجد الغزالى نفســـه بذلك محمولا حملا على خوض هذه المعركة فقدم هذه المعالجة الجبـــارة للوجود عامة ليضع كل أمـــر موضعـــه .

وبذلك وجد نفسه محمولا على استنباط سبل يحمل فيها ما سمح له بحمله من علم الى الناس . فسار فى طريقين مجتمعتين :

1 ــ العقـــل وهو أداة الفيلســـوف .

2 ــ الكشـــف الصوفـــى .

وهو لا يعزل الواحد منهما عن الآخر عزلا تاما ، ولكنه يحلق بالعقل الانسانى ، ويرتفع بقدراته وطاقاته فى امتحانه الموجودات تحليقا يماس به آفاق الروح ، ويطلقه من عنان الارضيات اطلاقا يداخل به مسارب

العلم الروحى مداخلة تكاد ترده الى جوهره ، وتجفو به قيوده جفوة تكـاد تزلزل بالمادة حتى تنفض عنه قيودهـا .

على أنه وهو يفعل ذلك قطعا لحجة الجاحد الملحد ، والشـاك المسفسط ، والمؤمن المتردد ـ وهذه نماذج يفصلها الغزالى حينما يتحدث عن الفرق المتخالفة فى عصـره ـ لا يزال يحمل نفسه على العيـش فى أرضهم ، ومعالجة المسائل المختلف عليها بنفس طريقتهم وادواتهم : بالعقل أولا وبمقاييسه ومعاييره ومنطقه . وهو لا يخبسه ابدا عن الانطلاق فى جميع الاجواء التى يعيشون فيها جميعا ، ويعيشها هو بحكم انه روح مقيد « بالمادة الجسمية » ، وبما يلازمها من احساس بالزمان والمكان .

والغزالى اذا تحدث عن المادة ربط بينها وبين ابعادها الثلاثة ، فتضمنت « الفراغ » الذى تحل فيه . فهو يشك معهم فيما يشكون فيه ، ويمضى فى الشك الى أبعد غاياته لينتهى الى التحقيق بقدر ما يمكن العقل مـن التحقيـق .

و « العقـل » عنده كما بينت هو « الـروح » مقيدة بقيود المادة وعمله رهن بالزمان . وهو لذلك يعرف أن « العقل » مهما مد لـه الحبل فانه عاجز عن تجاوز حدود يقع ما وراءها خارج نطاق قدراته . فاذا هو اقدم على تصوره القدرة على تجاوزها دخل فى منطقة « السفسطة » .

وهذا التمييز بين المنطقتين هو ما عجز « ديكارت » عن التحليق اليه حينما استعار نظرات الغزالى فادعى علما للغزالى لا يتصل به الا مـن مـر بتجربـة الغزالـى الصوفيـة .

الغزالى فى منهجه الفكري الذي ابتدعه ، وبناه على البدء بالشـك لبلوغ « التحقيـق » عرف أنه وقع فى السفسطة عندما أراد تحكيـم « العقـل » فى صحة « الاوليات الضرورية » التى يبنى عليها احكامه . فارتد عن تحكيمه فيها ، مؤمنا بها على هداية « ضوء انبثق فى صدره وكان ذلك النور عنده هو مفتاح أكثر المعارف » . وعندها يقول : « فمن ظن أن

الكشف موقوف على الادلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة » .

ولما جاء الى التدليل على وجود الله قال أولا : انه تحققه على ضوء هذا الكشف التصوفى . ولما حاول محاولته العقلية فيه كان يبنيها على استضاءة بهذا الكشف .

فالعقل عند الغزالى قوة تعمل بأحكامها فى الوجود المادي ، وليس فيما وراءه . وقد قدم دليله فى هذا « حلم النائم » ، وتجربة المتصوف . ثم قدم ــ استئناسا بواقعية هاتين الظاهرتين ــ حديث الرسول صلى الله عليه وسلم اذ يقول :

« الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا » .

والظاهرات الثلاث تقع فى عوالم لا تقاس بمقاييس العالم المادي الذي يتحرك فيه العقل ، ويرسف فى قيوده . فالحلم غير خاضع خضوعا تاما لعامل الزمان والمكان ، ولا لعامل الحس .

والكشف الصوفى ينفلت تماما من قيود المادة .

وعالم ما بعد الموت منقطع انقطاعا تاما عن هذه الحدود والقيود كلها .

ولذلك ضعف حاكم العقل عند الغزالى فى موقف من مواقف الامتحان الاولى ، وذلك حينما أراد أن يحرمه من حق الاعتماد فى بناء حكمه على « الاوليات الضرورية » الا بعد أن يقدم عليها برهانا منطقيا محررا فعجز . والعاجز فى هذه « الاولية البرهانية » أولى به ان يكون أعجز اذا ما جاء الى ترتيب برهان على علة العلل فى الوجود كله . وقد عركت هذه التجربة الشاقة نفس الغزالى ، يقول :

« فأعضل هذا الداء ، ودام قريبا من شهرين انا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم المنطق والمقال » .

وفى خلال هذين الشهرين استطاعت نفس الغزالى الفيلسوف أن

تتميز عن نفس الغزالى المتصوف ، وأمكن بذلك ان يتعازل هذان العالمان : عالم الفيلسوف ، وعالم المتصوف ، وان يتمايزا ، وان يرتاح روحه الى أخذ كل منهما مستقلا عن الآخر ، فيطلق فى عالم المادة أحكام العقل ، ويطلق فى عالم الغيب أحكام « الروح » ، فيتمكن بهذا العزل من قياس كل عالم منهما بمقاييسه الخاصة به ، فاطمأن اليهما كليهما وبذلك تكامل فهمه لعالمه الكلى .

« ورجعت الضرورات العقلية مقبولة موثوقا بها على أمن ويقين ، ولم يكن ذلك بنظم دليل ، وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله فى الصدر ، وذلك النور هومفتاح أكثر المعارف . فمن ظن ان الكشف موقوف على الادلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة » .

النتيجة :

وقف الغزالى بذلك تطبيقه منهجه التحقيقى المبنى على تقديم الشك للانتهاء الى اليقين ، عند « دنيا المادة » ، وقبل ، فى عرضه « المعلومات » على هذا الشك ، اسسا عقلية ثابتة : هى ثمرات التجربة الحسية الجزئية بعد أن تحولت الى كليات مختزنة فى الضمير ، يأخذ منها العقل عند حاجته أدوات استدلاله لاصدار أحكامه : وهذه الكليات هى ما دعاه « بالضرورات العقلية » .

أما ما تجاوز « دنيا المادة » أو « عالم الجسم » فترك له أحكامه الخاصة به ، فالروح حين تنطلق من قيود المادة قادرة على الاتصال بحقائق ذلك العالم اتصال مشاهدة وكشف ، وليس اتصال مقدمات منطقية تؤدي الى نتائج قياسية كما هو الحال فى عالم المادة .

الباب الرابع

تعثر ديكارت فى فهم الغزالى جر وراءه الفلسفة الاوروبيــة :

الفصل الاول

لم يفهم ديكارت الغزالــى :

وكان « ديكارت » ينقل عن الغزالى ما لم يفهم تمام الفهم ، وما لم يجرب أي تجريب فمضى ينظر بعين واحدة فيما كان ينظره الغزالــى بعينين ، فعبث بالكنز الثمين الهائل الذي سقط اليه عفوا ، وجــر وراءه الفلسفة الاوروبية كلها ، فمضت تعرج على الخط الذي خطه لها . تظن انها قادرة على تفسير كل شىء فى الكون « بالعقــل » وحده .

ولعل الاوروبيين عاجزون « بالطبــع » عن الارتقاء الى خــوض غمار « التصوف » لانه تجربة انسانية تعتمد على تربى الضمير فى ظل سيرة حضارية عريقة وطويلة ومتواصلة . وهو ما لم يهيأ للنفس الاوروبية الداخلة حديثا على الحضارة . فالحقائق الضميرية لا تحصل كما تحصل الحقائق العقلية بالتلقين ولا بالقراءة ، ولا بالنظر . وانما تحصل بالنضج النفسى الهادىء البطىء ، والمعتمد على تجربة الاجيــال .

وضعف هذا الوضع الاوروبى هو الذى جعل « للعقــل » القــدرة على اجترافه واكتساحه ، وحمله على النظر الى الحقائق الضميريــة نظرته الى أمور مستبعدة ، وغير واقعيــة .

وكان هذا العامل هو السر القائم وراء الفهم الاعرج لديكارت حينما نقل عن الغزالى منهجه ، ثم كان داعيا الى متابعة الاوروبيين الطيعة لديكــارت .

والغزالى لا يكتفى بتقديم الشاهد التجريبى المشترك الاتصال بالعدد الواسع من الناس ليؤيد به تفسيره للكون وللنفس الانسانية — كما صنع فى تقديم الاحلام والالهام فى اثبات أن وراء العقل قوى ادراك تخالفه فى النوع — بل انه يلجأ أيضا الى الاستدلال المنطقى وفيا لمذهبه ومنهجه المتلخص فى تقديم الشك بلوغا الى التحقيق .

فنجده هنا يتابع نشأة قوى الادراك الانسانى ، وتزايدها مع نمو الانسان ، وتكاملها فى تحصيل أسباب تكوين الحكم على الدنيا من حوله ، وتخصص كل منها بجانب تقف عنده لا تحصل سواه ، ولا يحصله غيرها من الادراكات ، بحيث يصبح التآلف بين محصلاتها هو الصورة التى يخلص منها الحكم الشامل على الوجود . فيقول :

« وكل ادراك من الادراكات خلق ليطلع به الانسان على عالم من الموجودات ، ونعنى بالعوالم اجناس الموجودات فأول ما يخلق فى الانسان حاسة اللمس فيدرك بها اجناسا من الموجودات كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللين والخشونة وغيرها ، واللمس قاصر عن الالوان والاصوات قطعا ، بل هى كالمعدومة فى حق اللمس . ثم تخلق له حاسة البصر فيدرك بها الالوان والاشكال ، وهو أوسع عوالم المحسوسات ، ثم ينفخ فيه السمع فيسمع الاصوات والنغمات ، ثم يخلق له الذوق كذلك الى أن يجاوز عالم المحسوسات ، فيخلق فيه التمييز وهو قريب من سبع سنين . وهو طور آخر من أطوار وجوده فيدرك فيه أمورا زائدة على المحسوسات لا يوجد منها شىء فى عالم الحس . ثم يترقى الى طور آخر فيخلق له العقل فيدرك الواجبات والجائزات والمستحيلات وامورا لا توجد فى الاطوار التى قبله .

ووراء « العقل » طور آخر تنفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب ، وما سيكون فى المستقبل وأمورا أخرى العقل معزول عنها كعزل قوة « التمييز » عن ادراك المعقولات ، وكعزل قوة « الحس » عن مدركات « التمييز » .

وكما أن المميز لو عرضت عليه مدركـات العقل لأباها واستبعدها فكذلك بعض العقلاء أبى مدركات النبوة واستبعدها . وذلك عين الجهل اذ لا مستند له الا انه طور لم يبلغه ، ولم يوجد فى حقه فيظن انه غيـر موجـود فى نفسـه .

والاكمه لو لم يعلم بالتواتر والتسامع الالوان والاشكال وحكى له ذلك ابتداء لم يفهمها ولم يقر بها .

وقد قرب الله تعالى ذلك على خلقه بأن أعطاهم أنموذجا مـن خاصية النبوة : وهو النوم ، اذ النائم (فى الحلم) يدرك ما سيكون مـن الغيب اما صريحا ، واما فى كسوة مثال يكشف عنه التعبير .

وهذا لو لـم يجربه الانسان من نفسه وقيل له : ان من الناس من يسقط مغشيا عليه كالميت ويزول عنه احساسه وسمعه وبصره فيدرك الغيب ، لانكره ، واقام البرهان على استحالته وقال : القوى الحساسة أسباب الادراك فمن لا يدرك الاشياء مع وجودها وحضورها فبأن لا يدرك مع ركودها أولـى واحـق .

وهذا نوع قياس يكذبه الوجود والمشاهدة . فكما أن العقل طور من اطوار الآدمى يحصل فيه عين يبصر بها أنواعا من المعقولات ، والحواس معزولة عنها فالنبوة أيضا عبارة عن طور يحصل فيه عين لها نور يظهر فى نورها الغيب وامور لا يدركها العقـل » .

وبذلك حدد الغزالى للعقل منطقة عمل ، وللالهام منطقة غيرها ، ورفـع بين المنطقتين حدودا واضحة استخرج الادلة على حقيقتها من واقع التجربة الانسانية المشتركة الاصول ، ولو تفاوتت فى القدر . بتفاوت الافـراد .

وهذه هى النظرة الواسعة التى كان الغزالى يحصل بها المعرفة . وبنور هذه العين راى الغزالى ما اعاد اليه الثقة « بالضروريات العقلية الاولى » التى يبنى عليها العقل احكامـه .

رآهـا وعاد الى الاطمئنان اليها بعد الشك فيها فقـال :

« ورجعت الضروريات العقلية مقبولة ، موثوقا بها على أمن ويقين ، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر . وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف . فمن ظن أن الكشف موقوف على الادلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعـة » .

والغزالى اذا قال عن ذلك الادراك القائم وراء العقل : انه « مفتاح أكثر المعارف » ، قد يبدو حكمه غريبا بعيدا عند من لم يحصل الرؤيا الكاملة للغزالى الى الوجـود . ولعله يسأل نفسه : كيف تقع « أكثـر المعارف » لهذا النوع من الادراك الزائد على العقل ، وكل ما فى دنيانا هذه مـن ادراك العقل ؟

لكنه اذا ذكر أن الغزالى يـرى « عالم الشهادة » قدرا ضئيـلا جدا بالقياس الى « عالم الغيب » الابدي وهو ما يعتبره « عالم الحقيقة »، فان « أكثر المعارف » قائم أمامه فعلا فى ذلك العالم ، وليس فى عالمنا هذا الذي لا يحصل العقل ما وراءه .

فالوجود المادي مهما امتد فى ادراكاتنا الحسية لا يقاس بشىء الى جانب عالم الروح الابدي . بل انه فى عرف الروح غير موجود ، اذ انه رهن بالزمان والمكان المخلوقين ، وكلاهما شبه معدومين فى اعتبار الابد .

وتصويره لهـذا المعنى يلخصه قولـه :

« الدنيا مقدارها معلوم . . . ولكن الآخرة لا نهاية لها ، بحيث لـو ملئت السموات والارضون السبع من حبة البـر ، وامر طير بالالتقاط منها فى كل الف سنة حبة لنفدت ولا ينفد من الابد شىء » . (ص 39 ـ رسائل الغزالـى ط. تـونس) .

وهو تصوير يراد به الى تقريب المعنى الى الافهام ، وضخامتـه العددية تتهاوى عند أقدامها ابعد الحسبات الفلكية لسعة الكون المادي .

وتعبيره : « الدنيا مقدارها معلوم » معناه أنها مقيسة محـــدودة بالزمن والمساحة ، فهما ساقطا الاعتبار بالنسبة الى الابد . وكل ما هو محدود فلا وجود له بالاضافة الى ما هو غير محـــدود .

الفصل الثانى

محاولة لتصوير مفهوم الغزالى لعالمى الغيب والشهادة :

وبذلك يتم عنده رسم مفهوم هذا العالم المادي بالقياس الى العالم الابدي . فيصبح بالمفهوم الهندسى نقطة لا طول لها ولا عرض ولا سمك ولا عمق تقوم بمحدوديتها فى مركز الابد الذي لا يحد فكل نقطة فيه هى فى مركزه ، ووجودها الاعتباري مربوط بالزمان والمادة الطارئين علـــى الوجود الازلى ، وهى معدومة بالقياس الى مـــا ليس بزمان ولا جسد .

ثم انها فى وجودها الجسدي الاعتباري تتخللها الروح الابدية دافقة أبدا فهى نقطة هندسية تذوب لا قاطعة للابدية ولا موصولة بها ولا منفصلة عنها ، فلا اعتبار هنـــا للزمان ولا للمساحـــة .

وفى العلم المادي الحاضر صورة من هذا التخلل مصغرة ، تتمثل فى الاشعة فوق الحمراء : صورة ضئيلة تقرب ذلك المفهوم الجبار .

ومن اقرب مسالك الفهم الى هذا التخلل ما قراته فى كتاب صغيـــر أراد كاتبه أن يصور التكون الذري للمادة فقدم له مثلا المطبعة التى كان يطبع فيها كتابه فقال : ان هذه الكتلة الثقيلة المتماسكة من الصلب المندمج الصقيل لو جئنا برجل فصغرناه مليون مرة ، ثم عدنا الى هذا الحجم المصغر الضئيل فصغرناه ثانية مليون مرة ، ثم عدنا ثالثة فصغرنا مصغـــر المصغر للرجل مليون مرة ، ثم وضعناه فوق هذه الكتلة الحديدية التى تلتقى أطرافها تحت أعيننا لكان موقعه فوق أي ذرة من ذراتها بمثل موقع

أحدنا فوق الارض ، ولكان من ذراتها الاخرى بمثل موقعنا فوق الارض من الكواكب السائرة فى افلاكها بعدا وحجمـــا .

ونحن اذا تجاوزنا هذا التكوين الواسع الى تكوين الذرة وجدناها على نفس الحالة كهيربات سالبة تدور حول موجبة ، اذا انحلت عنها قوى التجاذب انطلقت طاقة ، وغدت حقيقتها الملموسة خيالا لا وجود له .

فاذا كان هذا أمرا نتحققه الان بالقياسات المادية فهو النمـــــوذج الموضح للكون المادي فى جبروته المرهون وجوده بالزمان وبالاحساس ، والمعدوم بانعدامهمـــــا .

فتخلل الروح الابدي للكون المادي معناه عدم وجود هذا الكون بصورته فى عرف الحقيقة الدائمة . ذلك هو تفسير الغزالى لعالميه : عالم الحس أو الشهادة وعالم الحقيقة أو الغيب . ليس فى النظرة تفاوت ولا اختلاف ولا خلل ، لانه التفسير الصادر عن التجريب لا عن التخمين .

والغزالى يضع هذا الاعتبار فى تصويره عند نظره الى وجود روح الانسان ــ بالقياس الى حسه ــ قبل مولده فى مجهلة ، وغيابها بعد الموت ــ بالقياس الى حسه أيضا ــ فى مجهلة ، وهى تقطع ما بين المجهلتين الغائبتين فى فترة الحياة الحسية فيظنها الانسان ، وهو يعانيها الحقيقة ويراها ولا يرى سواها وذلك لغلبة الحس عليـــه .

والغزالى يكشف عن عوارض تخلل الروح الابدي للعالم المادي بالاحلام اذا كانت صادقة ، وبالالهام ، وبالتجرد الصوفى .

والحياة الحسية تكون بهـــذا مرحلة غريبة فوق محيط الابـــد ، والغشاء الجسدي اذا زال انطلق الروح الفردي الذي انما شكلت فرديته جسديته ، الى طبيعته يتصل بالحقيقة الابدية اتصال شمول كلى ، لا اتصال جزئية مقيدة بالزمان والمكان والجسد . ويومئذ تبدو الحياة الجسدية الحسية الزائلة مجهلة مرت عبر محيط من العلم الابدي الا ما كان فيها من رؤيا صادقة ، أو الهام ، أو تجرد صوفـــى .

وهذه النظرة المحيطة الشاملة لمعنى الوجود الكامل لا تهمل شيئا ، ولا تستصغر شيئا ولا تحقر شيئا من عالمى الوجود . فالغزالى يقيس كلا منهما بمقياسه الذي خلق له ، ويعيش كلا منهما بأدواته المهيأة له ، ويأخذ كلا منهما بالصرامة والحزم المقومين لعالم الجسد ، المنظمين لقواه حتى يتأدى به الى عالم الحقيقة نقيا مستعدا له . ذلك أن للجسد قوى اذا انطلقت دمرت ، وهذا هو القدر الذي جعل الله تعالى به هذه القوة الجسدية امتحانا منه لارادة الانسان .

الفصل الثالث

لكل عالم من العالمين مقاييسه ووسائل ادراكه :

ولذلك فانه لما سأله جماعة بطوس :

« أنت على مذهب من ؟

قال : أما فى المعقولات فعلى مذهب البرهان ، وما يقتضيه الدليل ، وأما فى الشرعيات فعلى مذهب القرآن ، ولا أقلد أحدا من الائمة » . (رسائله — تونس 46) .

فهو يعيش عالم الشهادة بحكم كونه عالما مخلوقا لحكمة وضحت له ، لا يهمله وانما يعيش فيه بمعاييره وأحكامه ، لا يميت جسده ولكنه يقهر شهواته ويغلبها بارادته ، فيقوم ما أعوج من دنياه ويصلحه .

ويعيش عالم الغيب بحكم كونه العالم الابدي الحقيقى الذي انما كان عالم الشهادة معبرا جبريا اليه .

مقياس باتر من مقاييس النقد التاريخى .

ومن ظاهرات التمييز الدقيق بين هذين العالمين عنده ، ومن علامات

أخذه كلا منهما بمقاييسه الخاصة به ومعاييره التى لا تطبق على الاخر أن الغزالى اذا جاء الى « الاخبـــار » قال قولة اثبت بها حكما من أخطر أحكام النقد التاريخـــى : قـــال :

« يحصل لك علم ضروري لا يمكنك ذكر مستنده على التعيين ، كالذي يخبره جماعة بخبر متواتر لا يمكنه أن يذكر ان اليقين مستفاد من قول واحد معين ، بل من حيث لا يدري ، ولا يخرج عن جملة ذلك ، ولا بتعيين الآحـــــاد .

فهذا هو الايمان العلمى القوي » . (المنقذ من الضلال ص 75) .

قائل هذا القول هو الغزالى صاحب منهج « الشك العلمى المتوازن » فى الحكم على العالم المادى بكل ما فيه ، وصاحب الكشف التجريـــدى المطلق فى الحكم على عالم ما وراء الزمن والمادة . « خبر التواتر » عنده، وهو الفيلسوف العالم الشاك ، أبو المنهج النقدي الحديث ، « خبر التواتر » هو الاساس الثابت « لليقين القوي العلمى » .

المعلقات وموقعها من منهج الغزالـــى

وخبر « المعلقات » من أخبار التواتر على ما سنرى فى باب مقبل ، فهو من أسس اليقين العلمى القوي . فأين هؤلاء المخاليل ، الذين ضلوا أحلاما ، وتاجروا باسم « البحث العلمى » و « النقد الحديث » من هـــذا الخبـــر ؟ وأين هم من العلم الا دعوى من غير دليـــل ؟

ليس بعد هذا الحكم حكم أشد تسفيها لعقول هؤلاء الذين أرادوا أن يشككوا فى خبر « المعلقات » ، لانه جاء بالتواتر . ومن التناقضات ان التشكيك فى الخبر المتواتر هو أيسر أنواع التشكيك ، مع أنه فى عرف أصحاب القدرة على الحكم أولى الاخبار « بالايمان القوي العلمى » .

فالتواتر هو سيرورة الخبر محمولا على أكتاف الطوائف من المختصين وشهرته شهرة ترفع الحرج به عن ناقله ، ولا تدع لآخذه عنه حق سؤاله : من أين أتاه وعمن حمله ؟ اذ الاجيـــال المتعاقبة المتكاتفة فى حملة هـــى

الشاهد الصادق على صحته . فليس يسأل عنه رجل بالتعيين لان كل معاصر له شاهد بصحته ، مسهم فى حمله بقسط من المسؤولية ، ومن هنا يجد المتسللون الى التاريخ الطريــق .

والمعلقات اشد ثباتا فى باب التواتر لانها تساندها الشهادة العامــة يوم اختيرت واوثرت على غيرها ثم أخذت فعلقت فوق قدس الاقــداس العربية امتدادا لتقليد دينى عريق جرى أصحابه على تقديس الشعر ، وسنعالج قضية « التعليق » هذه فى باب مقبل ان شاء الله حتى نتم قطع دابر الفتنة بعد أن بدأنا قطعه ، وحتى نرد الى التاريخ العربى اعتباره فى هذه الجزئية بعد أن طال العهد باتجار فئة من المرتزقة ببضاعـــة رخيصة من « التشكيك » فى أصالة هذا التاريخ وثباته ورسوخه . وهذا الباب جانب من « رد اعتباره » ، واعادتهم الى جحورهم التى تسللوا منها فى دهشة الانطلاقة الاولى نحو فجر اليقظة الجديد لامة جرى تاريخها منذ بدات التاريخ على أن تهدأ شيئا لكى تستعيد أنفاسها للوثبة الجديدة .

واعود الى الغزالى والى نظرته المفسرة للوجود السائرة فى ثبات على قدمين ، الناظرة فى جلاء بعينين ، الصادرة عن الممارسة العقلية الكاملة الاداة ، وعن التجربة الصوفية التامة المعتمدة على قوة ادراك تتفتح عليها النفس الانسانية بالتهذيب الشاق المتدرج فى صدور الاجيال ، وعلى مـــر التاريخ الحضاري فى الحقب المتعاقبة المتطاولة .

الفصل الرابع

خلط ديكارت وهو ينتحــل شخصيتــه الغزالــى :

كان طبيعيا الا ترتقى بديكارت ، وهو يقلد الغزالى فى نظرته ، قواه المهيأة له عن ميراثه الضميري والعقلى الى هضم تجربة الغزالى هضما

كاملا . فهو من شعوب حديثة الدخول على الحضارة قليلة التجربة ضحلتها ، لم ينشأ لها فى تاريخها دين واحد معبر عن الضمير الانسانى تحتفظ به لنفسها أو تقدمه للانسان فأخذت كل شىء ولم تعط شيئا ، ولم يكن لها فى سابقها الا دين يعكس واقع الملوك البدائيين بكل تناقضاته ورذائله مقبولة مسلمة فى غير نظر أو تعديل .

لم يخلط الغزالى بين قدرة العقل على العمل فى العالم المادي ، وبين عجزه عن العمل فى عالم الروح ، فلم يمض فى هوج مترنحا يخلط بين أسباب التدليل على ظاهرات من عالمنا هذا وبين التدليل على ظاهرات من عالم الغيب .

أما ديكارت فكان ذا عقل وتجربة يقعان فى منزلة دون منزلة الغزالى بما لا حد له ، وكان ينقل ما لم يفهم حق الفهم ، وما يجرب اقل تجربة فانطلق يعبث بالكنز الثمين الذي وقع بين يديه ، يحمل العقل أحمالا ينهاض معها ويتحطم ، ويحيل « الشك » الذي انتحله مذهبا ويبنيه على أمور (مثل شكه فى قيمة الجبر والهندسة والبلاغة) لا يرتاب فى قيمتها انسان متوسط العقل والكفاية ، ويزعم أن تشككه فى قيمتها هو الذي اوقعه على « منهج نقدي » لم يضع فى بنائه لبنة واحدة ، على ما رأيناه حتى الآن وتحققناه وعلى ما سيأتى غيره مما يقع عند أساس كل صغيرة وكبيرة فيما ادعاه وفصله مما أسماه « المنهج » .

لكن « ديكارت » وضع بهذا المفهوم الجزئى الذي حمله الى الفكر الاوروبى الاساس الذي بنت عليه أوروبا فلسفتها ، ودفعها فى طريق واحد لم تعد ترى سواه ، فهى منساقة معه ، تتشعب تشعبا تنعدم من تحته الارضية الواحدة التى نمت عليها جميع الافكار التى اغترفها « ديكارت » من فكر الغزالى ، دون شعور منه بأنه قد عمى عن أخطر ما عند الاستاذ .

وبذلك جرى الفكر الاوروبى كله فى محاولته تفسير « الله » ،

والتدليل على وجوده ، معتمدا على « العقل » وحده ، معتبرا اياه مصدر الادراك الذي لا مصدر سـواه .

لقد بنى « الغزالى » الفلسفة الاوروبية الحديثة ، كما بنى قدماؤنا من قبل فلسفة اليونان بما حملوه هم بأنفسهم الى اليونان ، أو بمـا علموا أقطابهم القدامى من علمهم فى معابد مصر ، أو « برابيهـا » ، كما يقول مؤرخو الفكر العربى : بناها « الغزالى فى العصر الحديث بوضـع أسسها ، وبقدر ما فجرت انبعاثات عقله القوى من دفقات فكرية ، ومن ايحاءات فى نفوس الاوروبيين لا تزال هزاتها تعمل فى غير فتور أو كلل .

ومن أراد أن يتحقق أين نشأ « علم النفس التجريبى » ممزوجا بالنظري فلينظر فى كتاب « الغزالى » (معارج القدس من مدارج معرفة النفـس) » فسيرى فى وضوح التفاعل القوي الذي رسمه الغزالـى والتعاون بين قوى النفس والجسد ، والانعكاسات التى يتركها كل مـن هذين المقومين الانسانيين على الآخر ، وعنى أعمال الانسان وأخلاقه ، وسيجد تتبعا دقيقا وتحليلا للحواس باعتبارها قـوى الادراك الاولى ، ووسائله الى تحصيل المعرفة الاولية بالكون . ثم يجد فى هذا الكتاب وفـى « المنقذ من الضلال » بيان المنزلة الواقعية التى تقع فيها هذه الحواس ، ومدى خداعها « للعقـل » ، وطبعها « للنفس » بما يكيف وسائل حكم الانسان على الكون من حوله ، وبما يشكل سلوكه ويرسم تفكيره فى غيبة عن قواه الباطنية الاخرى ، التى يرى « الغزالى » انها أولى بالحكم فى عوالمها لانها صاحبة الاختصاص فيه ، ولانها خلقت له ولم يخلـق لـه سـواهـا .

ونحن اذا جئنا اليوم الى مناهج « علم النفس » ـ وانا أطلـق كلمة « علـم » هنا على طريقة الاوروبيين فى تسمية كل النظريـات الافتراضية المفسرة للظاهرات الجزئية المحدودة « علما » ـ لم نجدها امتدت الى وراء ما بحثه الغزالى فى كتابيه الآنفى الذكر ، وان تكن وسائل تطبيق

المحصلات الآلية قد تعددت ، وتعاظمت معها الاخطار الناجمة عـــن محاولات تطبيق هذه النتائج الجزئية على تكوين الانسان هدما وبناء .

الفصل الخامس

لماذا اعتـــرف الاوروبيون بابن خلدون وكتموا أخذهم عن الغزالـــى :

وقد يبدو أول الامر غريبا أن الاوروبيين اعترفوا « بابن خلدون » واضعا « لعلم الاجتماع » ولم يعترفوا للغزالى بشىء رغم انهم قراؤه ، وترجموه ، وكل ما مضى أدلة قاطعة بذلك ، ولكن قد تخف هذه الغرابة شيئا اذا ذكرنا الفوارق بين شخصية « ابن خلدون وأثره ، وبين شخصية الغزالـــى وأثـــــره » .

1 — فابن خلدون قد قدم ملخصات مركزة فى علم الاجتماع ، وهو علم يعيش فى صميم الواقع البشري . وابن خلدون لم يبن هذا العلم ابتداء ، لكنه كان فيه جامعا للنتف المتفرقة ، والنظرات المطبقة عند من سبقـــوه من علماء المسلمين . فقد جمع ما أفاد من ذلك كله ، ونسقه ، وقدم لصوره نماذج ومثلا .فكان فى كتابه المحصول الفنى من ثمرات العمل الجماعـــى الكبير . وان ابن خلدون نفسه لينوه في صدر كتابه ببعض مراجعه ، وينص على أن أحدا قبله لم يجمع من فنون هذه المباحث ما جمعه .

لكن هذا الجمع الميسر للاتصال بمباحث ذلك العلم يذلـــل أو ابده ، ولذلك لم يـــر الاوروبيون غيره . ولو نظروا فى كتب التاريخ الباقية ، وفى الكتب التى تناولت سياسات الامم لوجدوا هذه الابحاث مطبقة على حين أنهم يعترفون أن ابن خلدون لم يطبقها فى « تاريخه » الذي سبقت هذه الابحاث على أنها مقدمة لـــــــه .

كانت هذه « المقدمة » منهلا سهلا اغترف منه الاوروبيون فغفلوا

عن غيره ، كما كانت « ملخصات أريسطو » للفلسفة المشرقية مرجع العلماء المسلمين فى عصر « اليقظة الفكرية » الاسلامية ، مع فارق هام : هو أن الاوروبيين لم يكن لهم ماض يرتدون اليه على حين كان لا يزال للشرق على الرغم من عمليات التخريب المدمرة التى قام بها قمبيز فى مراكـــز العلم المصري ، والاسكندر فى مراكز العلم العراقى ما كانوا يذكرونه أحيانا فينطلقـــــون اليــــــه .

2 ــ كان « الغزالى » عالما دينيا أولا ، وكان علمه يرمى الى لم شعث المسلمين فى عهد من عهود الزلازل الفكرية ، ولم يكن الاوروبيون فى عهد اخذهم عن « الغزالى » الا قوما متعصبين دينيين ، وقد ظلوا كذلك ، لم يفارقهم تعصبهم الدينى حتى فى أشد عهودهم اغراقا فى الالحاد . فلم يكن التصريح بالاخذ عن العالم المسلم الا اكبارا للرجل يتناهض مع تعصبهم على قومه وعلى دينه .

ثم كان موقع صيادى الفكر يأخذونه من أصحاب الفكر الغنى ، والاريحية الذهنية . كان « ديكارت » ــ ان صح حقا وجود هذه الشخصية ، فانى اظنها من ابتكار قسيس من أولئك القسيسين الذين كانوا يلتمسون مواقع العلم الاسلامى ، والفكر العربى ، آثر الاختفاء وراء شخصية وهمية ابتدعها . ليعيش بها فى الفكرة دون تحمل مسؤوليتها .

فقد رايت من قبل التهافت القائم فى رسم حياة « ديكارت » ، وكيف انها رسمت على غرار حياة « الغزالى » ، وانتحلت لها مواقفه ، كمـــا انتحلت لها تجاربه وفكره . على أن خيال القسيس جنح به الى الباس هذا الثوب الفضفاض لشخصية لم تلق نصيبا من تحصيل العلم الحقيقـــى ولم تستقم فى دراستها على الجادة التى تستقيم عليها حياة ناشئة العلماء . ولعله لم يصنع ذلك الا إتقاء لكشف الشخصية التى كان يسعى الـــــى تنكيرها بقدر الاستطاعة فلو أنه اختارها معروفة التاريخ ، واضحة معالم الحياة لكانت جزءا من الملكية العامة لمن كان يقدمها اليهم ، ولظهر بذلك كذبــــــــه .

فليس فكر ما دعي بـــ « ديكارت » من عند « الغزالى » فحسب ، بل ان « **الاعتراضات** » التى زعم صانع الشخصية انها رفعت فى وجـــــه « **ديكارت** » ، كلها تقريبا مأخوذة من كتابى الغزالى السالفى الذكر ، ومن جوانب بعض كتبه الاخرى مثل « **مقاصد الفلاسفة** » ، وهى بذاتهــا من حيث الصورة والانتجاء الفكري نسخة مما دعاه الغزالى فى كتابه « معارج القدس « أسئلة » ، ثم رد عليها بعد ذلك . (انظر فى هذا الباب ما ساقه الغزالى تحت عنوان « سؤالات وانفصالات تحتها نفائس من العلوم) . من ص 63 ص 75) وكذلك الاعتراضات التى يسوقها تحت عنوان : « فان قال قائل : ثم يرد على القول كما فى معارج القدس ص 149 ، وفى غير هـــذا المكان منـــه .

فراســـم الشخصيـــة يقلب بها فكـــر الغزالـــى لا يألو جهـــــدا فى الاستنجاد به فى مناسبات يبتكرها ، ومواقف يصطنعها . صحيـــح ان الاعتراضات كانت تافهـــة وكانت تصطنع اصطناعا لعرض فكرة ساذجة ، ولكن ما اختلط بها من فكر الغزالى كان هو الهدف ، وما جاوزه كـــان خادما لـــه ، وعالـــة عليـــه .

وما اظن ان « القسيس » الذي خلق شخصية ديكارت كان يرى فى عمله شيئا ابعد من عمل افلاطون فى خلق شخصياته الحوارية التى كان يزجـــى بها سخيا لمحاورة « سقراط » ، بعد ان لبث افلاطون فى مصـــر يعيش من بيع الزيت ، ويتردد على المعابد يتلقى من علمائها ما ظنوه أمينا عليه من العلم النظري التأملى المحض ، فلم يكن هؤلاء السادة ليفرطوا فى علمهم العملى لانهم كانوا يرون فى اباحته ما يعرض مستقبل العلـــم والانســـان للخطـــــر .

واحب ان انبه الى ان رؤيتى هذه ليست ردا على سخافات الاوروبيين ــ والمستشرقين منهم خاصة ــ حين راحوا ينفون الماضى العربـــــى القديم ، فقد يظن هذا بعض أصحاب الخفة عند النظر ، انما الامر عندي

اجل من ذلك واعظم فتاريخ الانسان قدس لا يقتحمه صاحب خلق ، ولا يستبيحه صاحب عقل ، لا ن مثل هذه « الغارات » الى انكشاف . وامامك هنا ما قدمته من وقائع ودلالات لكى تضع هذه الشبهة تحت قدميك .

3 ـــ ان « ابن خلدون » الاجتماعى قد أعطى للاوروبيين فى مقدمته من الطعن على العرب ما يطفـىء غلة تعصبهم الدينى والعنصري . فأحبوه ، وأجلوه ، وارتضوه واحدا منهم حتى لقد دعوته يوما بين طلبتى بالعراق « المستشرق الاول » . ولم يتنبهوا الى أنه تعارض مع نفسـه حين راح يؤرخ طبقات العرب الاولى (العاربـة) فأثبت انهم بناة الحضارة الانسانية كلها ، وانهم اقدم من اليونان والفرس وغيرهم ، فكانوا عنده هم فاتحة التاريخ ومرتقاه الى قمته ، هذا مع ما قاله فى مقدمته من أن « العرب » لا يمكن أن يكون لهم ملك الا فى ظل نبوة ، وان دولتهم بعد ذلك الى زوال . وخلط ابن خلدون بين الغارات « الهلالية » التى كانت قد مزقت « المغرب » وبين « العرب » عامة كجنس بان للحضارة التى ارخها فـى صدر تاريخه . وقد تابعه فى ذلك المستشرقة ومن التمس العيش بهم .

4 ـــ ان ابن خلدون أعطى أوروبا شيئا واحدا على حين أن الغزالى أعطى أوروبا كل شـــىء .

تلك هى العوامل التى جعلت أوروبا تكبر « ابن خلدون » ، وتحتفظ باسمه بين اسماء فلاسفتها وعلمائها ، ولا تحتفظ باسم « الغزالى » مع أن « الغزالى » قد منح أوروبا كل اسس تفكيرها الفلسفى والدينى وبنـى لها علم نقدها الحديث ، ووسع آفاق تفكيرها فى « الالهيات » ، وان وقفت فى هذا التفكير دونه ولا تزال حيث بدأ بها من جانب واحد الى اليوم .

ثم انه كان واضع الاسس الراسخة « لعلم النفس » بفرعيه النظري والتجريبى . واذا كان الفكر الاوروبى الحديث قد مضى فى المباحث النفسية التجريبية يترنح ، ويعربد فما كان ذلك الا لانه نشأ على شطر من اساس معزول عن شطره الثانى الذي لم يستطع ديكارت ـــ أو الشخصية التـى

تقوم وراء اسم ديكارت ـــ ترجمته فيما ترجمت عن الغزالى .

نقلة الغزالى كانوا يحسنون فهم العربية

والشىء الذي يدهشنى فى هذه « الظاهرة » الديكارتية ، هو أن نقلة فلسفة الغزالى الى الفكر الاوروبى كانوا يستجمعون من أطراف فلسفته الكثير القريب ، ويتجنبون منها العسير الهضم ، الذى لا تسيغه معدة تعيش فكرة دينية مناهضة ، ويخشى صاحبها أن يقع فريسة الاتهام الكنسى « بالكفر » . وكانوا يحسنون فهم عربية الغزالى فهما مكنهم من تحصيل هذا القدر منها . بل لقد كانوا يفهمونها فهما يفوق فهم الاوروبيين المعاصرين ـــ واقصد منهم المستشرقين خاصة ـــ للغة العربية . ونحن نعرف انهم ترجموا فى الفترة الاولى من عهد اليقظة الاوروبية مؤلفات ابن سينا فى الطب والجراحة ، كما ترجموا فى تلك الفترة غيره من فلاسفة العرب فى المشرق والاندلس ، وكلها مؤلفات معقدة التكوين فمن كان المترجمون لهذه كلها هل كانوا عربا نزلوا اوروبا ؟ لذلك لا أعجب او بالاحرى لا انكر أن يكون كان بالقوم محصلون « للعربية » فى بلادها الاصيلة ، ولا أن يجدوا من يعينهم من أهلها على تفسير غوامضها ، وتقريب البعيد منها . وقد جاءتنا عبر التاريخ أسماء برز أصحابها فى الحياة الاوروبية، وتلقوا تعليمهم فى جامعات المشرق والاندلس ، كما نعرف كذلك أن « المكتبة العربية » كانت دائما نهبا مباحا لطلابها من الاوروبيين ، وما تزال السيرة القديمة نفسها ماضية فى طريقها . ومن المكتبة العربية قديمها وحديثها فى مكتبات الحكومات الاوروبية ومن ذخائرها ما يعز أحيانا كثيرة وجوده فى مكتباتنا فى عصرنا الحاضر .

وقد كان رجال الكنيسة هم أكثر أهل أوروبا سعيا وراء تحصيل المعارف العربية والكتب ، وكانوا أول من استغلها ، واتخذها سلاحا لحربنا فى معركة الاجناس التى أثارتها أوروبا على حال لا تعرف الرحمة .

ـ شخصية ديكارت مصنوعة يقوم من ورائها قبس :

فاذا كنت قلت : ان وراء شخصية « ديكارت » قسيسا أراد أن يعيش الفكرة ، وان يبرأ من مسؤوليتها أمام كنيسته فاني لا أشتط ، ولا اتجنى ؟

وأعود فأقول : ان التطابق الكامل بين حياة الغزالى والصورة التى سيقت على أنها حياة ديكارت ، وبين فكر الغزالى ، وما دعى بفلسفة ديكارت ، والغموض المشبوه الذي يحلق حول حياة ديكارت ، كل هذه وقائع ثابتة تشهد بأن ما دعى بديكارت ، انما هو شخصية قدت على غرار شخصية « الغزالى » للنجاة من جرائر ما يمكن أن يتبدى من بقية من « اسلامية » تفكير العالم العربى فيما قدمه القسيس منه .

اننى لا استطيع ولا اسيغ تصور انسان يذهب فى استهانته بالقيم الخلقية ، وبالمسؤولية أمام التاريخ مذهب هذه الشخصية التى قدمت تحت اسم « ديكارت » ، فى انتحالها كل ما هو موجود حولها من حياة « الغزالى» ومن عمله . والصورة والحدث أضخم من أن يوصفا بأنهما فضيحة تاريخية لو صح أن « ديكارت » كان شخصية حقيقية الوجود . وسعة حجم الاطلاع على مؤلفات الغزالى هذه لا تسمح للناظر اليها بتصور ان هذا البطل الناقل كان وجده فى معرفة الغزالى فى أوروبا اذ ذاك ، ومن هنا لابد أن نسقط من الاعتبار كون هذا الناقل قد صنع ما صنع ، وهو يظن أن أحدا لن يكشف غارته .

فهى تبه مؤامرة بين مفكري ذلك العصر على السكوت ، بل على الرضا عن هذا النقل وتنكير أصله ومصدره وهذا هو التواطؤ الذي استنكره دريبر . لقد كانت أوروبا فى بدء عصر الغارة على خيرات « المشرق » مادة ومعنى ، وليس يبدو عملها هذا غريبا على منطق عملها يومئذ . وما قام من أثر لفكر « الغزالى » فى حياة أوروبا بعد ذلك كان جديرا بأن يحمل هؤلاء المتعصبين على الاسلام ، أن يتنازلوا تماما عن عقولهم وضمائرهم فلا يثيروا الغبار حول تلك الشخصية « الدعية » ، بل بأن

يسمحوا لها بأن تمضى بوزرها مع الزمن لكى لا يرد تراثها الى أصله الحقيقى فيكون أبو فلسفتهم رجلا مسلما ، وتكون فلسفتهم وليدة العقل الاسلامى ، والايمان الاسلامى .

لقد صرح التاريخ الفكري الاوروبى ببعض مراجعه العربية ، فباح ببعض ما ترجم من كتب ابن سينا ، وابن رشد ، وابن خلدون ، وقد بينت ما تصورته من الاسباب القائمة وراء أكبارهم لابن خلدون ، وأما ابن سينا وابن رشد فقد كانت مؤلفات الاول مرجعهم الاساسى المستفيض الوجود بين أيديهم ، ولم يكن من اليسير عليهم تقديم طبه بعيدا عن اسناده اليه ، وباسم لواحد منهم صحيح أو مستعار ، لان الاصل فى رواج طب الطبيب هو شهرة الطبيب ، وسمعته . ولو تقدم بطبه مغمور أو مشهور من شعب كان تراثه الطبى يومئذ الرقى والتعاويذ ، ومخلفات القديسين ورفاتهم ، ا ، يأبه لطبه أحد . لذلك كان تحقيق فائدة طب ابن سينا رهنا باقترانه باسمه ، وهو العالم والطبيب المعروف ، من الشعب المتحضر المعروف ، الذي ينظر اليه باعتباره قائد الحضارة الانسانية .

وأما كتبه الفلسفية ، وكتب ابن رشد فقد كان بنظر اليها على أنها تحركات فكرية ناضجة للفكر اليونانى ، وفى خطه ، ولم يكن أحد منهم يومئذ يقع فى روعه أن هذا الفكر اليونانى نفسه مأخوذ عن الشرق . ولذلك لم يدخل التصريح باسماء من صرح الاوروبيون بأسمائهم من العرب فى اطار الحبس التعصبى ، والغصب المستساغ .

وكانت أوروبا تجرى فى هذا على السنة التى استنها لها اليونان من قبل فى الاخذ الجاحد الكنود ، ثم مضت عليه فى عصرها الحاضر حتى اضطرت رجلا مثل دريير أن يصرخ فى وجه قومه : الى متى ؟

الباب الخامس

الفصل الاول

ـ العلم الشامل فى الحاضر المطلق :

أحب ان انبه مرة ثانية الى ان الغزالى لا يقدم هذا الذي يقدمه لنا من معارفه عن الكون تخمينا ، ولا تفسيرا نظريا محضا ـ كما يفعل أصحاب « النظريات التفسيرية » لكنه يعكسه عن « تجربة صوفية » كابدها ، ومر بها ، فهو شهادة لا فتــوى .

وانه لينبه الى هذا تنبيها صريحا لا لبس فيه ولا غموض فيقول :
« واعلم ان هذه الامور ليس القول بها ، والشهادة لها هى ظنون امكانية سير اليها من أمور عقلية فقط ـ وان كان ذلك امرا معتمدا ، لو كان ـ ولكنها تجارب ، لما ثبتت طلبت اسبابها .

ومن حسن الاتفاق لمحبى الاستبصار ان يعرض لهم هذه الاحوال فى نفوسهم ، أو يشاهدوها مرارا متوالية فى غيرهم ، حتى يصير ذلك ذوقا فى اثبات أمور عجيبة لها وجود وصحة ، (ويصير ذلك) داعيا الــى طلب أسبابها ، فانه اذا اقترن الذوق بالعلم كان ذلك من أحسن الفوائد وأعظم العوائد ، والله ولى التوفيق » . (معارج القدس فى معرفة مدارج النفس ـ ص 145) .

وهذا هو الذى يجعل لتفسير الغزالى للكون خطرا ما بعده خطر ، لانه تصوير المشاهدة وليس ضربا فى منسربات الظنون . الغزالى جرب ولاحظ وفكر ، ثم قدم ما يقول به بناء على هذه كلها .

وقد رأينا من قبل قوله : ان « الروح » أو « العقل » فى أرقــى

مراقى تدرجه حين يتجرد من تأثير البدن ، وتنحل عنه قيوده يجد نفسه دفعة واحدة فى مواجهة علم شامل جامع حاضر بالحقيقة الابدية . فلا تجزؤ فى علمه هذا ولا تدرج فى تحصيله والسير الى بلوغه على طريقة الاستدلال والقياس من مقدمة الى نتيجة ، لان تحصيل العلم بهذه الطريق انما يكون عند اشتغال « العقل » بالبدن ، ومع خضوعه لعامل « الزمن » المتحرك المرغم « للعقل » على التحرك معه » وفى حدوده ونطاقه .

« اذ أن العقل « من البسائط الروحانية : اعنى المجردة عن المواد ، المنزهة عن المكان والزمان » (ص 113 — المرجع السابق) .

« فالمعقولات قد تقع فيه دفعة واحدة كالمرايا المتقابلة ، وذلك لان العلوم منتقشة فى ذوات النفوس السماوية ، فاذا اتصلت بها النفس الانسانية تقع فيها الصور بقدر جلاء (تلك النفوس) واستعدادها » . (ص — 78) .

وما دامت العلوم هناك منتقشة كاملة فان صورتها تقع فى نفس صاحب تلك النفس كاملة دفعة واحـــدة .

ولا غرابة فى أن تقع « النفس الانسانية » هذا الموقع من كمـــال الاتصال بالنفـــس السماوية الابديـــة فانما هـــى قبس منها يعـــود اليها . ويقول الغزالى عنها : (ص 108 — المرجع نفسه) :

« النفوس الانسانية ليست مادية ، ولا منطبعة فى مادة ، وما هذا سبيله فليس حدوثه على تدرج : شىء بعد شىء ، أو زمان بعد زمان ، بل يكون وجوده ابداعيا محضا . ووجود البدن ليس بابداعى محض بل على تدريج : شىء بعد شىء ، واستحالة : جزء بعد جزء » .

فأما تجرد « العقل » : شأن « البسائط الروحانية » من « الزمان والمكان » فمفهومه قد يتباعد عند ذهابنا الى محاولة تصوره ، ولكـــن الله جل جلاله قد أبقى فى نفوسنا حتى مع انشغالها بالبدن قبسا منه يوحـــى بالدلالـــة عليـــه .

فأنت فى دارك تستطيع أن تنتقل بخاطرك الى دار جارك ، وهـــى تفارقك ببضعة أمتار فى لحظة لا تكاد تقع من الزمان فى شىء ، كما تستطيع أن تنتقل الى « المجرات » فى السماء ، والى أرجال النجوم ومجتمعاتهـا بل الى حدود العالم المشهود فى نفس القدر من « اللحظة » التى انتقلت بها الى دار جارك ، بالفكرة والخاطرة ، وهذه « المجرات » وهـــذه « الارجال النجمية » تقع فى حساب العلم الآلى على بعد الآلاف بل الملايين من السنين الضوئية . فانتفت بذلك أمام « العقل » ، القدسى فى أصله ، تلك المسافات ، وانطوت تلك الازمان على فداحة الحسبة ، وهول قدرها عندما تقاس بمقاييس المـــادة .

وكما بقى للانسان من « الالهام » بقية تصله بأصل روحه ، وتقفه على علم مغيب ، بقيت له بقية من صلته بهذا الاصل ممثلة فى الخاطر تخرجه عن حدود الزمانية والمكانية، حتى مع وقوعه أسير بدنه لا يزال، لكى تكون دليلا على أن « الزمان والمكان » و « البدن » عوامل طارئة وحادثة وزائلة بالقياس الى « العقل » فى أرقى مراقـــى درجاتـــه .

وانظر الى تصويره كيف يقع للنفس هذا « العلم الشامـــل » فى « الحاضر المطلق » ، يقول :

« والنفس الانسانية اذا تجردت عن البدن ، ولم يبق لها علاقة الا بعالمها فانه يجوز أن يكون فيها ما يكون (أي ما يقع لهـــا) بالعقل والرأي (أي بالتدبر والنظر والاستدلال) وسائر ما يعقل ، مما يليق بذلك العالم الذي هو عالم الثبات والكون بالفعل ، وهو عالم اتصال النفس بالمباديء (أي الينابيع التى يفيض عنها الكون) التى فيها هيئة الوجود كلها ، فتنتقش به (أي النفس) فلا يكون هناك نقصان وانقطاع من الفيــض المتمم حتى يحتاج أن يفعل فعلا ينال به كمالا (أي كمال علم) ، أو يقول قولا ينال به كمالا — وذلك هو الفكر والذكر ونحوهما — (من أسباب تحصيل العلم عند اقتران النفس بالبدن) ، فانها (أي النفس) تنتقش بنقش الوجود كله فلا تحتاج الى طلب نقش آخر ، ولا تتصرف فى شىء

مما كان فى هذا العالم (أي عالم البدن) ، وفى تحصيله على هيئاتها الجزئية طالبة لها من حيث كانت جزئية .

والنفس الزكية تعرض عن هذا العالم وهى متصلة بعد بالبدن ، ولا تحفظ ما يجرى فيه عليها ، ولا تحب أن تذكره ، فكيف الفائز بالتجرد المحض ، مع الاتصال بالحق والجمال والعالم الذي فى حيز السرمد ، وهو عالم ثبات وليس عالم التجدد الذي يتأتى فى مثله أن يقع الفكر والذكر ونحوهما . وانما عالم التجدد عالم الحركة والزمان . فالمعانى العقلية الصرفة والمعانى التى تصير جزئية مادية كلها هناك بالفعل ، وكذلك حال نفوسنا .

والحجة فى ذلك انه لا يجوز أن تقول أن صور المعقولات حصلت فى الجواهر التى فى ذلك العالم على سبيل الانتقال من معقول (الى معقول) ، فلا يكون هناك انتقال من حال الى حال حتى انه لا يقع للمعنى الكلى تقدم على المعنى الجزئى كما يقع ههنا : فانك تحصل المعنى الكلى أولا ثم تأتى الحالة الزمانية فتفصل ، بل (ان الذي يقع هناك هو) العلم بالمجمل من حيث هو مجمل ، وبالمفصل من حيث هو مفصل ، مما لا يفصل بينهما الزمان » . (المرجع نفسه — ص 145 — 155) .

يقول الغزالى : ان حركة الزمان هى التى تقيد خطوات « العقل » فى حالة خضوعه لها عند اقترانه بالبدن ، فهو ماض مع هذه الحركة فى انتقالها من مقدمة الى نتيجة ، أو من نتيجة قائمة الى مقدماتها . فاذا تحرر « العقل » من قيد « الزمان » واجه الحقائق جملة وتفصيلا دفعة واحدة .

وكعادته فى توضيح القضية بالمثل المفصح يقول :

« فاذا كان هذا هكذا فى الجوهر الذي هو كالخاتم ، فكذلك هو فى الجوهر الذي هو كالشمع . فان نسبة الجوهر الذي هو كالشمع حين ترتفع العوائق (من المادة والزمان والمكان) الى الذي هو كالخاتم نسبة واحدة ، فلا يتقدم فيها انتقاش ولا يتأخر ، بل الكل معا » .

أي ان ماانتقش فى الشمع لا يترتب نقشه على طبعه بما انتقش فى الخاتم ، بمعنى أن يصير نقش الشمع أثرا لنقش الخاتم ، بل ان كليهما منتقشان معا ، فى حاضر واحد شامل . وذلك لارتفاع « الزمان » ، والزمان عامل التجزؤ والتدرج . وما دام الزمان قد انتفى فقد انتفى معه التدرج والتجزؤ والانتقال المنطقى الى النتيجة من مرحلة الى مرحلـــة .

هذا « الحاضر الشامل » ليس له وجود حقيقى فى « الزمان » المخلوق كما هو مفهوم لنا فى دنيانا هـــذه .

فليس « الحاضر » بمفهومه الصحيح من أجزاء « الزمان » . وهو بذلك منتزع من عالم يقع وراء حدود « الزمان » .

اذ « الزمان » — على ما بين الغزالى فى النص الماضى حركــــــة وتتابع ، والحاضر « ثبوت » . فاذا وقع هذا « الثبوت » فقد انعـــــدم « الزمان » . ونحن حينما ندرك معنى « الحاضر » ادراكا عقليا محضا لا نجربه فى عالمنا القريب هذا تجريبا حقيقيا . فمن اين اتانا هذا الادراك لمعدوم فى واقعنـــا ؟

« الحاضر » فى دنيانا هذه تصور اعتباري لا وجود له فى الحقيقة . وهو خط وهمى يعبره المستقبل ليصبح « ماضيا » . لان « الزمان » لا يتوقف أبدا ، حتى لأقصر وحدة متصورة من اجزائه . هو ماض فى طريقـــه ابدا ، ولو توقف عن المضى لانعدم ، ولخرجنا بتوقفه عن حدود الزمن . وانتقلنا بذلك الى عالم آخر فيه « الحاضر المطلق » هو الاصل ، وليس فيه « ماض » ولا « مقبل » .

واذن فمن اين اتانا هذا الادراك لمعنى « الحاضر » فى عالم ليس الحاضر من عناصر تكوينه ؟ والمعروف المشاهد انه ليس فى مقـــــدور « العقل » المقيد « بالزمان » و « المادة » خلق ما لم يجرب . فخيال الانسان وفكره قادران على تأليف كيان مخلط من عناصر موجودة بالفعل، وعملهما فيها مقتصر على تجديد الصورة ، لا يتجاوز هذا القدر الـــى

« الخلــق والابــداع » .

فليس يقع ادراك « الحاضر » للانسان فى عالمه القريب هذا الا انتزاعا له من شعور به استبقاه من عالم الغيب الابدي الذي منه جاءت « النفـــــس » .

فوقوعه له دليل على وجود « عالم الحاضر » اولا ، ودليل آخر على أن « عالم النفس » الابدى حريص على استبقاء الشعور به ، والربط بين الانسان وبين اصل وجــوده .

كل شيء عند « الغزالى » ماض فى نسق منتظم ثابت ، وكل جزئية من جزئيات معانى هذا الوجود تنتظمها « كلية » الاساس الثابت الــذى خرج به الغزالى من التزاوج بين « تجربته الصوفية » وبين فكره الوضاء .

ونحن اذن تربطنا ، ونحن فى عالم الجسد لانزال ، بالعالم الابــدي روابط مشتركة ظاهرة حتى عند من لم يجرب تجربة التجرد الصوفية . فالاحساس « بالحاضر » المنتزع من « العالم الابدي » ، و « الالهــام » ، و « الاحلام » كلها روابط مشتركة تشير الى العالم الذي عنه صدرنا ، واليه نعود . وانتفاء الزمان والمكان عند الانتقال بالخاطر والفكر — وهما ظاهرتان روحيتان — يشير الى عدم خضوع « الروح » الانسانى لهما ، والى انه لم يتخلق فى ظلهما ، وانما وجد فى عالم بريء من وجودهما ، فهو غير هذا العالم الذي نشهده . وهذا العالم الذي نشهده انما هو عالــم طاريء على « الروح » ، وهو كذلك بكل مقوماته من المادة والزمــان والمكـــــــــان .

فاذا قال الغزالى : ان الروح من عالم الدوام الثابت ، وان الجسد من عالم الزمان والمكان الطاريء فانه لا يرتجل القول بهذا ارتجالا ، وانما يسوقه مدعما بالدليل تلو الدليل .

الفصل الثانى

ـ فلسفة الغزالـــى الايجابيـــة :

الغزالى متصوف عميق التصوف وفيلسوف قوي العقل ، وانسان ذو جسد قوي البروز فى دنيا المادة تضطرب فيه أحاسيس وقوى الاجساد وتقوم من خلاله بكل الوظائف التى تقوم بها فى أجساد الاصحاء المعافين من الناس . وهو يعرف هذا فى نفسه ويشير اليه ويؤكده حينما يأتى الى تقرير قوة الروح ، والى الاشارة والتنويه بأنها هى الجوهر الباقى الخالد فى الكيان الانسانى . والحكم عنده على الكيانين البانيين للوجود البشري حكم متوازن متزن رصين لا يداخله التطرف ، ولا تعروه الحدة . فهو لا يطلب اماتة الجسد ، ولا اضعافه ، ولا يجور فيذهب الى القول بوجوب اخماد الشهوات ، أو قتل الحواس ، أو العبث بالتكوين البدنى لتحقيق ارادة مطلقة تصبح بعد لاي أداة متفرغة أو شبه متفرغة لضمان بقاء الرقابة على هذا الجسد القاصر .

فكل عضو للكائن الحـــى ، وكل قوة قد خلقها الله فيه : عقـــلا أو حســـا أو ادراكا الهاميا يقترن وجوده بهذين المقومين فى بناء الكيـــان الانسانى يجب الحفـــاظ عليـــه .

ولكن الحفاظ على الجسد ، ورعاية قوى ادراكه الحسية ، وتنميتها يتنافى عنده مع اطلاقها من القيود ، وارخاء العنان لها لتشبع مما يطيب لها كما تريد ، وتفعل فيه ما يحلو لها ، وانما واجب الانسان التسلط عليها بارادته ، والتحكم فيها بعقله ، واعطاؤها نصيبها المشروع الذي لا تجور به على غيرها من مقومات الجسد كله ، ولا على الروح .

فلكل من أولئك حظه المشروع ، وحده المرسوم الذي له أن يناله دون أن يجور بدوره على القوى الاخرى المتممة للكيان الانسانى .

الانسان عالم متكامل يساير بعضه بعضا فى ظل قوانين سيدة فلو خرجت منه قوة عن حدود تلك القوانين لم تنتظم سيرته ، وانتقل الى فوضى تعصف به وتدمره ، وكان اول ما يدمر منه تلك القوة الخارجة على قوانينـــــه .

والغزالى بذلك ليس من دعاة السلبية العبادية او الارادية او غيرهما ، وليس من القائلين مع بعض المتطرفين بأن عالمنا هذا عالم يجب أن نهمله ، وان نصغره وأن نهرب منه الى عالم الروح حتى نلتقى بذلك السعادة فى العالم الآخر المتحقق الوجود بما دلل عليه ، وبما اتيح له من تجريبه . فهو يرى عالم الشهادة هذا ضروري للسعادة فى عالم الغيب ذاك .

كل حس من احاسيس الانسان عنده ضروري ، واعماله ضروري ، وكل وسيلة عنده من وسائل الادراك قوة عاملة يجب استغلالها فى الدنيا لنحقق بها وعن طريقها معرفة وعلما بالوجود هما السر الاول ، والهدف السامى الذي وجد من أجله الوجود ، وبرز الانسان على ظهره .

ولكن الافراط فى استخدام جهاز من هذه الاجهزة جدير بأن يجهده وان يبليه وان يضنيه ، وان يحوله الى سلبية بالقياس الى متتمات الوجود الانسانى من الاجهزة الاخـــرى .

وهو يقدم فى كتابه « معارج القدس » هذه الاجهزة ، ويرســـــم وظائفها ، ويصور علاقات بعضها ببعض ، ويكشف عن مدى التآزر بينها الكفيل بتحقيق سعادة الانسان بها فى دنيانا هذه ، وفى عالم الروح الباقى ، بعد أن دلل على وجود هذا العالم بما لا يقبل النقض ، ولا النقد .

ومثل من وضوح نظرته فى هذا المجال قوله عن « الشهوة » ــ ولعلها أعلق القوى الانسانية بما ينفر الرجل العابد ــ يقــول : (ص 80) :

« وأما منفعتها فهى أن هذه الشهوة مهما اذنبت فهى المبلغة للسعادة وجوار رب العزة ، حتى لو تصورت مرتفعة لما امكن الوصول الـــى الآخرة . وذلك ان الوصول الى الآخرة بالعبادة ، ولا سبيل الى العبادة

الا بالحياة الدنيوية ، ولا سبيل الى الحياة الدنيوية الا بحفظ البدن ، ولا سبيل لحفظه الا باعادة ما تحلل منه ، ولا سبيل الى اعادة ما تحلل منه الا بتناول الاغذية ، ولا يمكن تناول الاغذية الا بالشهوة .

هذا عن شهوة البطن اما عن شهوة الفرج فيقول :

« وأيضا فان الدنيا مزرعة الآخرة ، وقوام عمارة الدنيا وتزجية المعاش بهذه الشهوة . فلو تصورت مرتفعة لاختل نظام الدنيا والدين ، وارتفعت المعاملات من بين الناس وارتفعت الشريعة والسياسة . فاذن هذه القوة الشهوية مثل عدو يخشى مضرته من وجه ويرجى منفعته من وجه ومع عدارته لا يستغنى عن الاستعانة به . فحق العاقل أن يأخذ نفعه، ولا يركن اليه ، ولا يعتمد عليه الا بقدر ما ينتفع به . وما أصدق قول المتنبى فى ذلـــــــــك :

ومن نكد الدنيا على الحر أن يرى   عدوا لـــه ما مـــن صداقته بـــد

ويقول بعد ذلك : (ص 81 ــ 82) :

« وهذه القوة الشهوية لها شعبتان : احداهما شهوة البطـــن ، والثانية شهوة الفرج . فشهوة البطن ليبقى الشخص بعينه ، وشهـــوة الفرج ليبقى بنسله وأعقابه ونوعه . ولكن فيها من الآفات ما يهلك الدين والدنيا ان لم تضبط ، ولم تقهر ، ولم تزم بزمام التقوى ، ولم تـــرد الى حـــــد الاعتـــــدال .

ولو لم تكن هذه الشهوة لما كان للنساء سلطة على الرجال ، ولمـــا كانت النساء حبائل الشيطان . وجميع الفواحش من هذه الشهوة اذا كانت مفرطة ، وجميع الفضائح منها اذا كانت خامدة مفرطة كالعنة والخنوثة .

والمحمود أن تكون معتدلة ومطيعة للعقل والشرع فى انبساطهـــا وانقباضهــــــــــا . . . » .

ومعنى ذلك أن هذه الشهوات لم تخلق عبثا ، وانما هى وأشباهها من

القوى الحيوانية لم توجد لتعطل بالعبادات ، أو بتكلف الزهد العقيم ، وانما وجدت لانها شرائط أساسية فى وجود الكون . وانما معيار استغلالها وصوابه هو أن تكون ذات أثر ايجابى ، وان ايجابيتها يجب الا تشل أو تعطل عن طريق الافراط فى ركوبها ، ولا عن طريق التفريط فيها .

والملاحظ فى فلسفة الغزالى هو هذا التواصل العميق بين عالمى الروح والجسد بل التكامل القائم بينهما حتى ان الواحد منهما لا يرتفع فى الآخر اي لا ينتفى فيه ، فكما أن دلائل وجود عالم الروح وبعض ظاهراته قائمة عاملة فى عالم الجسد ، فكذلك عالم الجسد وبعض ظاهراته ستتصل باقية فى عالم الروح ، وهذا هو الذي يعبر عنه ايمانه بالبعث الجسدي والروحى جميعـــــــــــا .

وقد أشرت فيما مضى من فصول هذا الباب الى أن « المادة » التى يتألف منها الكون انما هى تجمع منظم من « الطاقة » اي من « القوة » وان هذه القوة شعاع من « القوة الابدية » ، اي من قوة الله التى لا تحد ، ولا تعد ، ولا يقوم فيها انفصال أو تجزؤ ، وانها فى الخلق كله قسيــم « للروح » والتضاعف الابدي فى القوة مثله مثل التضاعف الابدي فــى الـــــــــــــــروح .

وفى حالة المادة مثله فى حالة الروح لا يقوم التجزؤ ، ولا يقع الا فى الظاهر بحكم هذا التمايز الظاهر بين الاجساد ، وهو تمايز لا يقع الا فى الاعتبار الفردي الخاضع فى تقديراته لعاملى الزمان والمكان . فاذا سقط هذان العاملان بانقضاء مهمتهما فى هذه الحياة الحاضرة عاد التكون المادى للجسد الى جوهره الابدي من قوة الله الابدية ، وغدا التضاعف التسلسلى غير خاضع للحسبة العددية ، ولا للقسمـــة .

ولست اشك فى أن هذا هو المعنى الذي كان قائما فى ذهن الغزالى حينما انتهى الى القطع بحدوث البعث بالروح وبالجسد جميعا . وهو قطع مبنى على تجربته الصوفية التى استخلص من عيشها تفسيره للوجــود كلـــــــــه .

أما الفلاسفة العقليون ، ممن لم تكن لهم هذه التجربة فانهم أنكروا البعث بالاجساد ووقفوا به على « الروح » لانهم — على حد تعبير الغزالى — ظنوا أنه ليس وراء « العقل » من وسائل الادراك قوة تعدوه ، وظنوا أنهم قادرون على ركوبه الى كل غاية : وهو ما اثبت الغزالى فساده ، علـى مـا مـر بنـا .

الفصل الثالث

— خلق الانسان لهدف وهدف الوجود الانسانى هو « المعرفة »

والغزالى لا ينظر هذه « النظرة » — وأحب أن أنبه وأكرر التنبيه بأنها ليست « نظرية » — لمجرد الفلسفة ، فهى تلخص « رؤيته » للكون كله ، وهى بعد وسيلتـه للتقدم الدائم المستمـر الى « المعرفة » . ذلك لان « المعرفة » هى هدف « الوجود الانسانى » ، والتدرج اليها يبدأ صعدا من هذا العالم « عالم الشهادة » . وبدون تحصيل « المعرفة » فى هذا العالم الحاضر لا يرتقى الانسان الى الدرجة التى يحصلها العلماء فى عالم الروح فيكون علمهم فيها هناك شاملا كاملا حاضرا مطلقا . فكأن الحياة فى هذه الدار تجريب وتدريب للروح فى قيودها لتحصيل القدرات على تحقيـق قدر من « المعرفة » يثبت به صاحبها أنه قد أعد نفسه للولوج الى عالم السعادة الاكبر — أى عالم «المعرفة الشاملة الكاملة» — ولذلك وضعت له القيود والحدود حتى لا تتمرد قواه الجسدية فيتنامى بعضها فى غير اعتدال، ويتصاءل بعضها فى غير قصد ، وينتهى تكوينه بذلك الى فقدان الاتزان ، وهو يظن انه منطلق مع مطالب الحياة، فتغدو «الحرية» انفلاتا ، أو ينقلب التحكم الارادى « نسكا » معطلا لحكمة الوجود . وليس من الاعتدال فى شـىء أن نعترض على الغزالى بأنه لم يحقق لنفسه عن طريق « عقله وكشفه »

جميعا ، فى هذه الدنيا ـ وهما عماد تحصيله لمعرفته ـ كمال العلـم الشامل المحيط الحاضر المطلق ، حتي مع اعترافه انه عن طريق الكشف يحصل علما « لدنيا » اي علما لم يتلقه عن معلم ، فهو لا ينفى أن الجسدية عامل يحجب عن الانسان الكثير من أسباب الكشف الروحى . واذن فعلمه « اللدنى » هذا مهما امتد واتسع لا يزال حبيس جسديته وهو لذلك موزع بين قدرتين تتعاوران على « معارفه » . وانما يتحقق هذا « العلم الشامل الحاضر المطلق » بعد المفارقة التامة لعالم الشهادة هذا ، وبعد الانتقال منه الى عالم الغيب اي عالم الروح .

ـ معنى المعرفة ومداهـا

وانه ليوضح هذا المعنى بأفصح ما يعبر به عنه لسان يقـول : (162 ـ 161) :

« فالعارف وان قويت فى الدنيا معرفته فلا يخلو عن هذه الشهوات ، ولا يتصور أن يخلو عنها البتة ، نعم قد تضعف هذه العوائق فى بعض الاحوال ولا تدوم فلا جرم يلوح من كمال المعرفة ما يبهت العقل ويعظم لذته بحيث يكاد القلب ينفطر لعظمته ، ولكن يكون ذلك كالبرق الخاطف ، وقلما يدوم بل يعرض من الشواغل والافكار والخواطر ما يشوشه وينغصه وهذه ضرورة دائمة فى هذه الحياة الفانية ، ولا تزال هذه اللذة منغصة حتى الموت ، وانما الحياة الطيبة بعد الموت وانما العيش عيش الآخرة ، (وان الدار الآخرة لهى الحيوان لو كانوا يعلمون) » .

وبهذا نستطيع أن نفهم معنى كلمة « الآخرة » التى يتنكر لها بعض انصاف المتعلمين فهى الدار التى تخلص فيها الروح خالية من مشاغل الجسد الى المعرفة الشاملة لمن تأدى بـه اليها الطريق القويم : اي طريق القصـد والاعتـدال .

والصوفيون يتحدثون دائما عن الكشف الصوفى ومراحله فيذكرون من بينهـا « التجلـى » . وهو عندهم على درجات فمنه « الرؤية » . وقد

يلتبس معناها على الخارجين عن نطاق تجربتها فيظنونها صورة بصرية ، وهو وهم يبدده الغزالى حين يأتى الى تفسير « الرؤية » التى تقع فـــى منزلة دون منزلة « المعرفة » . فتكون « المعرفة » بذلك هى أرقى منازل الاتصال بالله . يقـــول : (ص 159 ــ 160 من معارج القدس) .

« فاذن ، الرؤية حق بشرط أن لا تفهم من الرؤية استكمال الخيال فى متخيل متصور مخصوص بجهة ومكان ، فان ذلك مما يتعالى عنه رب العالمين علوا كبيرا . بل كما عرفته فى الدنيا معرفة حقيقية تامة من غير تصور وتخيل وتقدير شكل وصورة ، فتراه فى الآخرة كذلك ، بل اقـــول : المعرفة الحاصلة فى الدنيا بعينها هى التى تستكمل فتبلغ كمال الانكشاف والوضوح وتنقلب مشاهدة فلا يكون بين المشاهدة فى الآخرة والمعلوم فى الدنيا اختلاف الا من حيث زيادة الكشف والوضوح . فاذا لم يكن فى المعرفة اثبات صورة وجهة فلا يكون استكمال المعرفة بعينها وترقيهـــا الا فى زيادة الكشف ، كما أن الصورة المرئية هى المتخيلة بعينها الا فـــى زيـــــادة الكشـــــف .

ولهذا لا يفوز بدرجة النظر والرؤية الا العارفون فى الدنيا لان المعرفة هى البذر الذي ينقلب فى الآخرة مشاهدة كما تنقلب النواة شجرة ، والبذور زرعا . ومن لا نواة له فكيف يحصل له نخل فكذلك من لا يعرف الله فى الدنيا فكيف يراه فى الآخـــرة » ؟

ليست الرؤية اذن رؤيا بصرية ، وهى فى الدنيا اتصال بالحق يقع موقع الخيال للصورة ، وهى فى الآخرة كمال اتصال بالحق يقع موقع الصورة من الخيال . والاتصال بالحق هو تحصيل المعرفة به ، وبما خلق ، وبما أحكـــم مـــا خلـــق :

وكون « الرؤية » معرفة بالله تتم للادراك ببعد عن الصورة المادية ــ على غرار معرفتنا الله فى الدنيا ــ أمر يجرى فى منطق متناسق مع المفهوم الذي ينقل الانسان من عالم « الجسد والمادة » الى « عالم التجـــــرد

الروحى البريء من الجسد والمادة ، يحصل به العقل المجرد : أو « الروح » رؤيته لالهه بعيدا عن التجسد والصورة . ففى عالم الروح لم يبق جسد للمدرك يستبقى به وسائل الادراك النابعة من وجود الجسد فى كامل هيمنته.

وليس هذا بالذي يطعن فى القول بالبعث الجسدي مقترنا بالبعث الروحانى لان الجسد فى هذا البعث لا يكون مع استبقاء صفاته التى كانت لـه قيودا فى عالم المادة .

ونحن من هذه « الرؤية » الغزالية بازاء تصور « للمعرفة » واسع اشد السعة ، ممتد ابعد الامتداد ، لا يقف عند « الجبر والهندسة والجغرافيا والبلاغة والتاريخ » وأشباهها مما خال القسيس الذى وضع فلسفة الغزالى فى اطار من شخصية « ديكارت » ، اذ أن « المعرفة » عند الغزالى هى التطاول الادراكى الى استجلاء كل شىء وكل أمر ، وهو ادراك يصله بالله الذي انما خلقنا لمد آفاق المعرفة حتى نصل بها الى معرفة الذات العلية . وعمله هذا يجرى فى نطاق الاسلام الذي جعل معرفة الخلق بابا الى معرفة الخالق : (ان فى خلق السموات والارض . .) آل عمـــــــران

وان قلت : ان « الرؤية » عنده اذا كانت ذات لذة باهرة فان « المعرفة » عنده أكبر لمحصلها لذة ، فالمعرفة هى اسمى المطامح . يقول : (ص 160 — 161 من نفس المرجع) .

« فلذة الرؤية ، ان كان لها نسبة الى لذة المعرفة ، فهى قليلة وان كانت أضعافها ، لان لذة المعرفة فى الدنيا قليلة ضعيفة فتضاعفها الى حد قريب لا ينتهى فى القوة الى أن يستحقر سائر لذات الجنة فيها .

فاعلم أن هذا الاحتقار للذة المعرفة مصدره الخلو من المعرفة ، فمن خلا عن المعرفة كيف يدرك لذتها ؟ وان انطوى على معرفة ضعيفة وقلب مشحون بعلائق الدنيا فكيف لذتها ؟

فللعارفين فى معرفتهم وفكرتهم ولطائف مناجاتهم لله تعالى لذات لو

عرضت عليهم الجنة فى الدنيا بدلا عنها لم يستبدلوا بها الجنة » .

عجيب هذا الغزالى ، فانه وهو الزاهد المتصوف المتعبد يرى فى « المعرفة » يحصلها بالامور فى دنياه ما هو اثمن من الجنة فلو أنه خير بينهما فى دنياه أيضا لاختار المعرفة .

وقد قلت لك : ان تعظيم المعرفة هذا داخل فى اطار العقيدة الاسلامية لانها الطريق الى معرفة الله . اي ارتداد بصير الى احضان الروح الابدي عن طريق المعرفة ، فزيادة علم الرجل زيادة فى قربة الى ربه ، لانها زيادة فى تمثله عظمته وجلاله وحكمته وقدرته ورحمته . حتى لكأن التغلغل فى هذه المعرفة تغلغل فى استشفاف الرجل معنى الالوهية ، وزيادة فى الاطمئنان الى حبه . ومن هنا معنى المناجاة الذي اشار اليه الغزالى فى عبارته السالفة . ليست المناجاة بمعنى الذكر والتسبيح فحسب ولكنها هنا الحب الغدق الفياض عن القلب الهائم فى جلال العظيم الذي لا حد لعظمته ، الجليل الذى لا يتناهى جلاله ، الماثل بقوته وراء جناح الفراشة المنور ، وورقة الزهرة الرفافة بمثل ما يمثل وراء السدم الجبارة الدوارة رحى تطحن بلايين السنين ، خاضعة كلها لنواميس منتظمة ، ومواقيت راسخة ثابتة ، لا تفلت منها بقدر شعرة أو خطرة ، جلت أو دقت .

ولست انحل الغزالى هذا المعنى فانه يلح عليه فى كتابه « المنقد من الضلال » ؟ ومثل مما جاء فيه قوله بعد تفصيل : (ص 93)

« والمقصود أن تعلم كم فى باطنك من عوالم مختلفة ، كلهم مشغولون بخدمتك ، وأنت فى غفلة عنهم وهم لا يستريحون ، ولا تعرفهم أنت ، ولا تشكر من أنعم عليك بهم » .

ثم يقول : فصل فى معرفة الجسد ومنافع الاعضاء التى يقال عنها : « علم التشريح ، وهو علم عظيم والخلق غافلون عنه » .

ويقول : (ص 54) مستدلا على وجود النبوة :

« ودليل امكانها وجودها ، ودليل وجودها وجود معارف فى العالم لا يتصور

أن تنال بالعقل كعلمى الطب والنجوم ، فان من بحث عنها علم بالضرورة أنها لا تدرك الا بالهام الهــى وتوفيق من جهة الله تعالى ، ولا سبيل اليها بالتجربة فمن الاحكام النجومية ما لا يقع الا فى كل الف سنة مرة ، فكيف ينال ذلك بالتجربة ، وكذلك خواص الادوية . فتبين بهذا البرهان أن فى الامكان وجود طريق لادراك هذه الامور لا يدركها العقل وهو المــراد بالنبـــــــوة . . . . . »

كل خطوة يتقدمها العالم فى تحصيل المعرفة تهديه الى « الله » ، وتهديه الى النبوة . واقترابه الى الله لذة لا تعد لها لذة حتى أنه لو عرضت عليه الجنة فى الدنيا بدلا عن « المعرفة » آثر المعرفة . ولك أن توازن بين هذا التعبد « بالمعرفة » ، وبين محاربة الكنيسة « للمعرفة » .

ويقول أيضــا : (ص 162 « معارج القــدس ») :

« وكل من انتهى الى هذه الرتبة (من المعرفة) فانه يحب لقاء الله فيحب الموت ولا يكرهه الا من حيث ينتظر زيادة استكمال فى المعرفة ، فان بحر المعرفة لا ساحل له ، والاحاطة بكنه جلال الله محال ، وكلما كثرت المعرفة بالله وبصفاته وبأفعاله وبأسرار مملكته وقويت كثر الابتهاج باللقاء وعظــــــــــم » .

فكأن الانسان لم يخرج الى هذه الدنيا الا ليعرفها ، وليدرك عظمة خالقها عن طريق المعرفة بكل ما فيها لان المعرفة هى طريقه الى معرفة الله . ومتى حسنت معرفته بربه سعد بلقائه بعد أن أتم قطع الطريق اليه معرفة وفهما واستنارة . فالحياة اذن تجربة هائلة ، ليس بالقياس الى خالقها الذي يعلم سلفا ما هى سائرة فيه ومنتهية اليه ولكن بالقيــاس الى المخلوقات ، وانت مستطيع أن تلم من قدر استبحارها كما ونوعا مع زيادة عدد المخلوقات ومع تضاعف مدركاتهم .

النضال الانسانى كله مسخر لتحقيق « المعرفة »

ونحن اذا جئنا الى تاريخ النضال الانسانى من أول وجوده حتى اليوم

نجد أنه ماض على طريق طويلة ، ومتشعبة ووعرة ، ونجد أنه كلما امتد تاريخه تقدم فىهذه الطريق . وهى طريق « المعرفة » : معرفة الوجود المحيط بـــه . كل سعى الانسان ، بل وكل دفع الحياة له الى الاستمرار بالتناسل ما هو ــ فى غايته ــ الا التعرف النامى مع الاجيال على عالمه الذي يعيشه اليوم وعالمه الذي يرجو أن يعيشه بعـــده .

لهذا ، وفى هذه المعركة نشأ الفكر ، ونما وامتد العلم الى آفاق تتسع كل يوم . فالغاية واضحة ، وان غم على الانسان ، أحيانا وفى بعـــض العصور ، سيرتها حين تلفه غاشيات من نوازعه الجسدية فيخال أنها هى وجوده كله ، وأن الهدف اشباعها . على حين انها ليست أكثر من وازع له على المضى فى طريقه التى رسمها له مبدعه ، وليست أكثر من قوى متفاعلة يمضى على هديها فى تحصيل جانب من المعرفة التى وجدت لتحصيلها قواه كلها ، وليس جسده وحـــده .

الفصل الرابع

الانسان طاقتـــان لتحصيـــل المعرفـــة اعمل احداهما وعطل الثانية :

واستئثار التفكير المادي اليوم بكيان الانسان لا يدع لجوانب تكوينه الاخرى حق للعمل ، على حين أن من الجوانب الاخرى ما يمتد مطال عمله الى آفاق تتضاءل الى جانبها آفاق عمل الحواس ، وما عسى ان يخلقه العقل المنطقى من أدوات تعين الحواس . ومعنى ذلك أننا نعطل الجانب الاخصب والاقوى من جوانب وجودنا .

والتقدم المادى الاوروبى القائم على اساس من عمل حضاراتنا السالفة تقدم عاجز ، وقد كتب عليه الزوال فى اقصر فترة عرفتها حضارة انسانية لحرمانه من اعمال جانب الروح فى تحقيق « المعرفة » . ولقد يبهر الناس

انه قد أوطأ الانسان ظهر القمر ، وانه ارسل بأجهزته الحساسة الى المريخ ، ولكن هذا الانبهار يخف ويتضاءل حينما نذكر أن هذه الكشوف مهما بلغت وامتدت فانها لا تزال تدور فى ذرة ضئيلة من ذرات هذا الكون الكبير ، وستظل كذلك لان وسائل تحصيل المعرفة خاضعة لعاملى الزمان والمكان ، وليس للوسائل المادية وسيلة أو حيلة للانطلاق من اسرهما .

وانما يقع ذلك فى طاقة الروح على ما رأينا فى جميع فصول هذا الباب . ولذلك يقع الشعور المشترك بين الناس جميعا — والاوروبيين منهم — بأن هذه الموجة المادية سائرة الى نهايتها حتما لا اختيار فيه . ولكل موجة قمة ، وقمه هذه الموجة تتمثل فى الفلسفة المادية التى تبشر بها « الشيوعية » . فذلك هو منتهى التصلب الذي ينذر بالانحلال ثم التهاوي . والذين يخدعون بمظاهر القوة التى يحققها اليوم هذا التبلور المادي لا يعرفون القانون التاريخى السيد والفطري جميعا : وهو أن قمة « القوة » هى بدء الانحدار . والانحدار على السفح الآخر انهيار لان النزول دائما سرعة مفاجئة ، وليس مثل الصعود .

وكل الذين تنبأوا بقرب زوال هذا « التقدم المادي » كانوا فى شبه استغراق وحى غامض يردونه الى فقدانه الجانب الروحى . ولعلهم كانوا يفكرون فى فقدان رجلهم « الايمان الدينى » باعتباره العامل الموازن للخلقية المادية وما يترتب على استبدادها بكيان الانسان من آثار مدمرة لضميره وجسده معا .

الباب السادس

الروح قوة قادرة على التأثير فى العالم المادى :

لكن « الغزالى » لا يقف عند هذا الملمح من ملامح « الروح » الانسانى ، فهو لا يقف به عند هذه النظرة التى تجعل من « الروح » قوة لا تفعل الا فى حدود التعديل فى عمل المادة ، وفى تقويمها فهم لا يكلون الى « الروح » نصيبا من العمل الايجابى فى تحصيل « المعرفة » ، على حين أن « الغزالى » يرى فيها أداة ايجابية فى تحصيل « المعرفة » ، وقوة لا تعدلها قوى الجسد المحدودة فى قدراتها على تحصيل « المعرفة » . وقد قدم كل الادلة على صحة نظرته ورؤياه . بل ان قدرة الروح على تحصيل « المعرفة » تفوت بـ آماد سحيقة قدرة الحواس التى يتخذ « العقل » من محصلاتها أسباب حكمه ، وقواعد معرفته .

بل انها اذا تبلغ من القوة ــ وهى لا تزال متصلة بالجسد ــ منزلة عالية قادرة على أن تؤثر فى الوجود الطبيعى الخارج عن الجسد ، الاثر الضخم الذي لا تطمح الى تحقيقه أقوى الوسائل والآلات التى يخترعها الانسان نتيجة للتفاعل بين عقله ومحصلات حواسه .

الفصل الاول

ظاهرات دالــة :

ولاقدم لك الظاهرة بتعبير صاحبها ، يقول : (ص 143 من « معارج القــــــدس ») :

« وقد ظهر لنا فى العلوم الآلهية أن الصورة التى هى فى الاجسام

العالمية تابعة فى الوجود للصور التى فى النفوس والعقول .الكلية (اي السماوية) ، وان هذه المادة طوع لقبول مـــا هو متصور فى عالـــم العقل (الكلى طبعـــا) ، فان تلك الصورة العقلية مباديء لهذه الصور الحسية ، يجب عنها لذاتها وجود هذه الانواع فى العوالم الجسمانية » .

ومعنى هذا أن كل شىء موجود فى عالم المادة هذا صورة تجسدت بناء على وجودها فكرة فى العقل الكلى السماوي . فالتجسد هنا تابـــع للفكرة هناك ، ولو لم توجد الفكرة هناك ما وجدت الصورة هنـــا .

ثـــــم يقـــــول :

« والانفس الانسانية قريبة من تلك الجواهر (اي جواهر العقـــول الكلية السماوية) ، وقد نجد لها فعلا طبيعيا (اي مجسدا) فى البدن الذي لكل نفس » ، (ذلك ان الانفس الانسانية باعتبارها امتدادا للنفـــوس الكلية السماوية يسرى عليها القانون الذي بينه من كون وجود الصور منتقشة بها يمكن أن يتبعها وجود هذه الصور مجسدة فى العالم الارضى).

ثم يمضى فى توضيح هذا بالمثل القريب المتحقق فى كل نفس فيقول :

« فان الصورة الارادية التى ترتسم فى النفس يتبعها ضرورة شكـــل قسري للاعضاء ، وتحريك غير طبيعى (أي غير ناشىء فى البدن بحكـــم من طبيعته المادية منعزلة عن التأثير النفسى) وميل غير غريزي تذعـــن لهمـــا الطبيعـــــة » .

« فالصـــــورة الخوفيـــــة التـــى تحـــدث فى الخيـــــال (وهـــو ظل من ظلال النفس) يحدث عنها فى البدن مزاج من غير استحالة عـــن محيل طبيعى شبيه بنفسه ، والصورة الغضبية التى ترتسم فى الخيال يحدث عنها مزاج آخر من غير محيل شبيه ، والصورة المعشوقية عنـــد القوة الشهوانية اذا لمحت فى الخيال حدث عنها مزاج يحدث ريحا مـــن المادة الرطبة فى البدن ويحدره الى العضو الموضوع آلة للفعل الشهوانى حتى تستعـــد لذلك الشـــأن .

« وليست طبيعة البدن الا من عنصر العالم ، ولولا أن هذه الطبائع موجودة فى جوهر العنصر لما وجدت فى هذا البدن » . (والجوهر مدلوله عنده هو السر الابدي أو النفس الابدية القائمة عند جذور كل كائن فى الوجود ، وهو يربط هنا بين الظواهر الطبيعية التى أشار اليها وبين رؤياه ان كل شىء فى عالمنا هذا انما هو تجسد لصورة هناك قائمة فى النفس الكلية ، وكذلك تكون هذه الظاهرات فى البدن أثرا للصورة القائمة فى النفس الجزئية التى تسكن هذا البدن) .

الفصل الثانى

قوى روحية استثنائية :

ثم ينطلق عن هذه الظاهرات المرئية المشتركة بعد أن قدمها دليلا مجربا محسوسا الى ما هو أبعد منها فيقول فى نفس المكان :

« ولا ننكر أن يكون من القوى النفسانية ما هو أقوى فعلا وتأثيرا من أنفسنا نحن حتى لا يقتصر فعلها فى المادة التى رسمت لها : وهو بدنها ، بل اذا شاءت أحدثت فى مادة العالم (الخارج عن بدنها) ما تتصوره فى نفسها (أي فى ذاتها) — وليس يكون مبدأ تلك الاحداث تحريك وتسكين ، وتبريد وتسخين ، وتكثيف وتليين كما تفعل فى بدنها — فيتبع ذلك أن تحدث سحب هاطلة ، ورياح وصواعق ، وزلازل ، وصياح مثير ، وتتبعه مياه وعيون جارية وما أشبه ذلك فى العالم ، بارادة ذلك الانسان » .

ويمضى بعد ذلك موضحا فيقول :

« والذي يقع له هذا الكمال فى جبلة النفس ، ثم يكون خيرا ، متحليا بالسيرة الفاضلة ومحامد الاخلاق ، وسير الروحانيين ، مجتنبا عن الرذائل

ودنيات الامور ، فهو ذو معجزة من الانبياء : أي من يدعى النبوة ، ويتحدى بهـا (اي بالمعجــزات) .

« وتكون هذه الامور مقرونة بدعوى النبوة ، أو كرامة من الاولياء . ويزيده تزكيته لنفسه (أي تطهيره لهـا) ، وضبطه القوى لها ، واسلاسها، من هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته . (اي على مقتضى ما تتيحه له قواه التى جبل عليها . فهى قابلة للزيادة بالتربية) .

« ثم من يكون شريرا ويستعمله فى الشر فهو الساحر الخبيث » .
(ص 144) .

يبين لنا الغزالى فى هذه العجالة أنه من بين النفوس الانسانية ما يتشامخ فى قوته ، ويتعاظم فى تأثيره وفعله الى درجة يستطيع معهـا تسخير قوى من قوى الطبيعة تعجز عن تسخيرها اقوى الآلات التى أوجدها « العلم الحديث » بالغة ما بلغ جبروتها . وذلك بغيـر آلة أو ماكينة ولكـن بحكـم يصدره من نفسه ، وارادة يعقدها بتحقيق هــذه الخوارق فتتحقق له ولمن حوله واقعا ماديـا . فهو قادر على أن يكون بارادته الواحدة « سحبا هاطلة ، ورياحا وصواعق ، وزلازل وصياحـا مثيـرا » ، وأن يفجر فى الارض المقفرة « مياهـا وعيونا جاريـة » .

وهو يعلل ذلك تعليلا يجري فى انسجام وتناسق مع رؤيته التفسيرية للكون . وهو حين يقول ذلك ويثبته فى كتابه ، لا يقول به على أنه فرض نظري ، ولكن على أنه حقائق انتهى الى الناس اخبارها أو شاهدوها وراوها راي العين .

(وهو القائل بهذه المناسبة نفسها تتمة لحديثه عنها : « معارج القــدس » (ص 145) :

« واعلم أن هذه الاشياء ليس القول بها والشهادة لها هى ظنون امكانية سير اليها من امور عقلية فقط وان كان ذلك امرا معتمدا لو كان ـــ ولكنها تجارب لما ثبتت طلب اسبابهـا .

« ومن حسن الاتفاق لمحبي الاستبصار أن يعرض لهم هذه الاحوال في أنفسهم أو يشاهدوها مرارا متوالية ، في غيرهم ، حتى يصير ذلك ذوقا في اثبات امور عجيبة لها وجود وصحة ، وداعيا له الى طلب سببها . فانه اذا اقترن الذوق بالعلم كان ذلك من أحسن الفوائد وأعظم العوائد ، والله ولـــي التوفيــق » .

واذن ففي طاقة بعض النفوس الانسانية ، ومن بين قدراتها مما تذلل به من الطبيعة وتسخر به من احداثها ما يرتقي الى هذه الاحداث الجبارة، وما يمكن بها ، لو وقعت ، خدمة الانسان بني جنسه بما لا تقدمه لهم الآلات التي تمخضت عنها تجارب أجيال متعاقبة ، الفت بنموها ونمو ثمراتها المتضاعفة تسلسلا انتهى الى وجود هذه الادوات العاملة في تطويـــــع الطبيعـــــــة .

والغزالي الذي أكاد أعتبره واضع أسس « التربية » لا ينسى أن ينبه الى أن هذه القوى النفسية يمكن أن يزيدها صاحبها لنفسه بتطهيره لها ، وتحكمه الارادي فيها ، حتى ليبلغ بها الى ما يزيد على ما قســـم له منها جبلـــة وطبعــــا .

فهو اذ يعتبرها — أولا — هبة وطبعا يرى أنها ممكن أن تزيد بالتربية الطاهرة قوة ، وان يتحقق لصاحبها رياضتها واسلاسها ، فتكون بذلـــك اشد فعلا ، واقوى في الطبيعـــة تأثيـــرا .

والامر يتعلق بنزوع صاحب هذه القوة النفسية الى الخير أو الى الشـــــــــــــر .

فاذا كانت نفسه خيرة كانت أعماله من قبيل المعجزات التي يقدمها الانبياء بين يدي رسالاتهم ، أو من قبيل كرامات الاولياء بين يدي نصائحهم وترشيدهم للمحيطين بهـــم .

واذا كانت نفسه نزاعة الى الشر ، ميالة الى تحصيل السلطـــان والتسلط على الناس اتخذها وسيلة للتحكم فيهم وكان ساحرا .

وإذن فصاحب هذه النفس محرر الارادة فى استخدام قواه النفسية الهائلة ، فهى ليست مرتبطة « بخيريته » أو « شريته » ، وهو فى هذا كأي انسان فى حريته اختيار طريقه فى الحياة مطيعا او عاصيا . فمـــن الممكن أن يكون نبيا ــ على أن نفهم تقدير اختياره للنبوة ــ أو وليا ، أو ســـاحـــــرا .

وبهذا يقدم الغزالى لنا تفسيرا عمليا جاريا مع « رؤيته » للنبوة ذات المعجزة ، وللولاية ذات الكرامة ، وللسحر ذي البطش والقدرة الغادرة . كل هذه عنده منبعها القوة النفسية الجبارة البالغة من الانبساط المبلغ الذي يجعلها « تنتقش بما تنتقش به القوى النفسية الكلية مـــن الصور التى يتبعها وجود هذه الصور مجسدة فى الطبيعة » . ولست أعرف ، قبل الغزالى عالما فسر هذه الظاهرات الاستثنائية وعللها تعليل الغزالى لهـــــا .

وقد يبلغ بنا العجب بعيدا اذا نحن رأينا أن صاحب هذا القدر الجسيم من الصلة بالنفوس الكلية ذو نزوع الى الشر ، لكننا يخف عجبنا اذا ذكرنا أن ابليس رائد الشر على الارض كان يسكن فى السماء ، وكان من اكثر الخلق اجتهادا فى العبادة ، فنزع الى الشر فلعن وطرد معه الانســـــان لانه خالف أمر خالقه باغراء ابليس ، وروح الانسان العاصى نسمة من روح خالقة نفخها فيه ، فلا شذوذ فى أن يكون لهـــذا الشعاع المقدس « اختيار » ، ولا فى أن تترتب على حقه فى « الاختيار » مسؤولية يقابلها ثواب أو عقـــاب .

فهى حكمة الله الذي خلق هذا العالم على أساس من التصارع بين النور والظلمة والخير والشر ، وجعل للانسان حق اختيار طريقه بينهمـــا ولم يخله من ارشاد وتوجيه ، حتى يحقق لنفسه « المعرفة » فى خضم هذا البحـــر المواج بالاضـــداد .

وبذلك لا تكون الطاقة الروحية مجرد قوة ثابتة فى الجسد يقـــوم

بها ويتحرك وينظر ويتدبر لكنها ايضا طاقة جبارة يمكن تحكيمها فى عالم المادة ، واطلاقها فى الهيمنة عليه وتسخير طاقاته ، لا بآلة كتلك الآلات التى يشكلها الانسان عن طريق استغلال تجاربه الحسية بعد ان يجرد منهـا قواعد كلية ، ولكن عن طريق تحريك تباشره الروح لتلك القوى المادية دون واسطـــة .

والروح حين تحقق ذلك لا تخضع فيه لعاملى الزمان والمكان الا بالقدر الذي يتطلبه حجم الافادة من تلك القوى المادية فى عالم المـادة .

فقياسا على النماذج السابقة لما تحققه القوة الروحية من تفجير الماء ، ومن بعث السحب والصواعق المنقضة ، والزلازل نجد الانسان باستخدامها قادرا على تفجير قوى من قوى الطبيعة يمكنه استغلالها فى قهر مشاكل كثيرة من المشاكل التى تعترض حياته ، وهى خاضعة لعاملى الزمـان والمكـان .

الفصل الثالث

ــ من ثمار الطاقة الروحية العاملة فى قديمنا :

والعلماء الماديون اليوم يقفون فى حيرة بازاء بعض ما تدل عليـه البقايا الجبارة للاعمال التى نهضت بانجازها حضارات الشرق القديم ، فهم عاجزون عن تبين الوسائل والقوى التى استخدمت فى رفع احجـار الهرم الكبير من محاجرها والانتهاء بها الى مواقعها فى البناء . هذا مـع القدرة الاعجازية الصارخة فى احكام صناعتها وقطعها ونحتها ، وتحقيق املاس سطوحها الظاهرة والباطنة ، ودقة ميل زوايا انحدارها بحيـث تتمشى كلما ارتفع الهرم فى استقامة سطح المرآة المصقولة ابتداء مـن قاعدة الهرم حتى سنان قمته وبحيث تتلاقى السطوح كلها فى سن القمة

المدبب ، لا تنحرف نقطة ، فى أي سطح من سطوحه الاربعة فتبرز أو تغوص مع فداحة سعة هذه الوجوه ، وبحيث تتساوى فى دقة مذهلة زوايا هذه السطوح عند التقاءاتها وتستقيم الاستقامة الكاملة من القاعدة حتى تلتقى فى نقطة واحدة هى نقطة الـــذروة .

وزوايا سفوح الهرم فى لقاءاتها مع قاعدته ، وفى ارتقاءاتها حتى قمته تتساوى فى دقة بالغة حتى أنها لتستعصى على التنفيذ اليوم مـــع الاستعانة بأضبط الاجهزة الاليكترونية الحديثة . والخطأ الموجود فـــى تنفيذها اقل بكثير من الخطأ المتحقق اليوم فى بناء احدث المراصد الفلكية المنجزة تحت رقابة هذه الآلات . ومواجهة سفوح الهرم للجهات الفلكيـــة موفرة بشكل لم تتوفر به لبناء آخـــر قائم على ظهر الارض .

وليست هذه فحسب فان العلماء اليوم يتسابقون الى تفسير دلالات بناء الهرم بممراته الداخلية ، وبأبعادها ، وقياساتها ، ومساقط أشعـــة النجوم عليها بحيث يخرجون من هذه الى القول بأن هذا التكوين الهندسى، وهذه الانكسارات والانحناءات انما هى اسلوب من اساليب التعبير ، ولغة انسانية أراد بها بناته أن يحملوا بها الى اجيال المستقبل الانسانى معانى ومعارف لم نستطع نحن حتى اليوم قراءتها .

والواقع أن بعض المتزمتين الذين يملأهم الانخداع بمرحلة العلـــم الحاضرة ، والذين يأبون الا أن يعيشوا فى وهم مغرور بأن الانسان اليوم قد بلغ من المعرفة مبلغا لم يرتق اليه جيل قبله ، هؤلاء يطوون كشحا على رفض تحكمى هارب ، لكل ما تدل عليه هذه الآثار من علم سابق لم تحقق الانسانية مثله ، على الرغم من قيام الدليل عليه ماثلا فى الواقع المادي الباقى لهذه الآثار ولو لم يكن غيره دالا . فيكفى أن يكون الهرم قائما على حالته الحاضرة بأبعاده ومقاييسه ، وباعجازه التنفيذي ليقف العلم الحالـــى خاشعا أمام سفحه ، متضائلا عند قدميـــه .

والتفسيرات التى يقدمها العلم الحديث ــ فى سذاجة بالغة ــ لكيفية

رفع احجار الهرم مع هول ثقلها ، ولكيفية وضعها فى اماكنها فى بنائه مع هذا الانضباط الدقيق المعجز ، تفسيرات فائلة ، ان دلت على شيء فعلى ان هؤلاء المفسرين قد اهملوا الى اقصى حد عقولهم ، وعلى انهم نظروا للقضية من حيث أنها أثقال ترفع الى أماكن ومستويات تتصاعد فى تدرج غارق تحت اكوام من الرمال لا يرى معها من طبقات الهرم السفلى مـــا يمكن على هديه ضبط انطلاقات الخطوط ، حتى تستقيم فى زوايا لا تضطرب ، وعلى امتدادات للضلوع ، واستقامة للسطوح بحيث لا تختل شعرة ، مع هول الارتفاع ، وضخامة الحسية العددية للثقل المحمــول من القاعدة الى ما راح يرتفع منها الى قمته تدرجا محسوبا فى غير خطأ .

وسيظل تحقيق بناء الهرم سرا من أسرار العلم القديم ما لم يتلمس تفسيره فى علوم انطلقت من مباديء تباين المباديء التى انبثق عنها العلم الحالى : وهى المبادىء التى ترتكز على محصلات الحواس .

ونحن حينما نقرأ اليوم ما جاء فى الآثار القديمة من اشارات الــى بناء الهرم تلوح لنا ذكرى لا تزال عالقة بأذهان الاجيال السابقة توحــى بوجود علم قديم يعتمد على قوى خارقة تستمد أصلها من « طاقة » جبارة تتجاوز حدود عملها ما استطاع أن يمتد اليه عمل الطاقة المعتمدة كليا على محصلات الحواس : اي على القياسات المادية بعد ان يقننها العقل . يقول مهندس روسى كبير ممن نظروا فى هندسة « الاهرام المصرية » ، ودلالاتها على العلم المصري القديــم :

« لقد كان فيثاغورس عاجزا عن ادراك غنى المباديء الهندسية التى كانت بين يدي المصريين فى عهــده » .

Les Secrets de l'Atlantide, p. 123, Andraw Thomas.

يقول ايرانوف المهندس الروسى هذه العبارة بعد تحليل عميق لبعض دلالات هندسة الهرم الاكبر يصل معه الى القطع بأن المصريين القدماء قد انتهوا الى تحقيق حلول هندسية لقضايا لم يستطع العلم الاوروبــى الحديث تحقيقها مثل تقسيم الزاوية الى ثلاثة اقسام متساوية وغيره .

ولكن المهندس الروسى يقف عند القول بأن المصريين كانوا يصدرون فى علمهم عن مباديء لم يصدر عنها العلم الاوروبى الحديث . ومعنى هـــذا أنه يتقيد فى تفكيره بنفس المنهج والطريق الذي يسير عليه العلم المادي فلا يخرج على السيرة والدائرة اللتين لم يخرج عنهما العلم الغربـــى الحديث ، وان تزحزح عنها قليلا ، فهو لا يزال يبحث عن مباديء عقلية تستند على أساس من تقنين محصلات الحواس ، غافلا غفلة تامة عـــن طاقة ثانية من الطاقات الانسانية استغلها « العلم القديم : وهى « الطاقة الروحية » ، باعتبارها أصلا من أصول التحرك الى تحقيق « معرفة » ينظمها العقل أيضا ويقننها حتى يمكن بذلك استغلالها فى تطويع القوى الطبيعية العاملة فى الكون العمل الواسع الجارف الذي لا يمكن أن ترتقى اليه القوانين المنظمة للمحصلات الحسيـــة .

وقد قلت : ان القدامى كانوا لا يزالون يذكرون شيئا عن بعض المنجزات التى حققها هذا الشطر من شطري « العلم القديم » . ولما خفيت عنهـــم أسرارها دعوها « ســحـــرا » . وقد قدم لنا « الغزالى » فى نصه السابق تفسيرا علميا لمعنى « السحر » ولماهيته . وذلك حين حدثنا عن تفاوت قوى النفوس الانسانية ، وامكان بعضها تسخير قوى الطبيعة من حولها بعد أن دلل على وجود « الروح » كاحداثها « الزلازل » وتفجيرهـــــا « العيون » ، واجرائها « الانهار » ، واحداثها « الصواعق والرعود » . وكيف تكون هذه معجزة النبى اذا كان نبيا ، وتكون « سحرا اذا كان صاحبها شريـــرا » .

ومفرق الحكم بينهما قائم فى وجه استخدام كل منهما هذه القوى الخارقة من قوى النفس فى خدمة المجتمع أو فى قهره ، والسيطرة عليه .

واحب أن اذكر هنا بأن الغزالى حين كان يقول بذلك لم يكن يقوله تخمينا أو حديثا بغيب وانما كان يقوله عن شهادة شهدها وتجربة جربها . وانه لينص على ذلك فى ختام حديثه عن هذه القوة الانسانية العظمى . يقول :

« واعلم أن هذه الاشياء ليس القول بها والشهادة لها ظنون امكانية سير اليها من امور عقلية فقط — وان كان ذلك امرا معتمدا لو كان — ولكنها تجارب لما ثبتت طلب أسبابهـــا .

ومن حسن الاتفاق لمحبى الاستبصار ان يعرض لهم هذه الاحوال فى أنفسهم ، أو يشاهدوها مرارا متوالية فى غيرهم ، حتى يصير ذلك ذوقا فى اثبات امور عجيبة لها وجود وصحة ، وداعيا الى طلب سببها ، فانه اذا اقترن الذوق بالعلم كان ذلك من أحسن الفوائد وأعظم العوائد ، واللـــه ولـــى التوفيـــق » . (معارج القدس فى مدارج معرفة النفس — ص 145) .

هذه الشهادة شهادة الغزالى صاحب نظرية الشك العلمى المتوازن التى انبنى عليها النقد الاوروبى الحديث كله أساسا ومنطلقا ، والرجل الذي اشتقت من فكره الفلسفة الاوروبية اصولها ، وموحياتها . وهـــو بعد العالم الدينى الصادق العلم ، والطاهر الطوية ، والمتصوف المحصل للعلم من كل ينابيعه العقلية والروحيـــة .

الفصل الرابع

— مظهر لعمـــل الطاقـــة الروحيـــة فى الحاضر : وانعكاسه فى القديم

ولما كنافى عهد سفيه تتطاول فيه القحة والاستهتار الى اقدس مقدسات الوجود فليس بعيدا ان يخرج من كبد الظلام والجهل مخدوع يناقش « الغزالى » فى شهادته برؤياه هذه الانجازات الروحية الخارقة للقوانين المادية — ليس هو وحده ولكن من جيله وممن سبق جيله من رآى منها مـــا رآه الغزالى — فاننا نقدم هنا شهادة عالم معاصر رأى بعينيه ما يؤكد هذه الشهادة فى ظاهرة باقية حية تتكرر كل يوم فى مكانها الذي شهد وقوعها

فيه ، وانه ليدعو علماء جنسه من الاوروبيين الى مشاهدتها وفحصها ، والى كشف سر القوة العاملة من ورائها ، والى تعليلها التعليل العلمى الذي يتفقون عليه . يقول هذا العالم ويدعى (أنـــدرو تـــوماس) :

« فى غرب الهند قرية تدعى شيفابور بالقرب من « بونا » على طريق (ســـاتـــارا) ، وبها مسجد صغير بنى تذكارا لصوفى يعرف (بقمر على درويش) . وأمام هذا المسجد بلاطتان من الصخر مستديرتان : احداهما تزن نحو خمسة وخمسين كيلو جراما ، والثانية أصغر منها وتزن نحـــو واحد واربعين كيلو جرامـــا .

« وفى كل يوم يتجمع حولهما طوائف من زوار المسجد فيلمسون البلاطة بأطراف سباباتهم ثم يهتفون بصوت حاد نافذ باسم (قمر على درويش) » .

« والمتفق عليه أن يشترك فى عملية لمس البلاطة الكبيرة أحد عشر شخصا لا يزيدون ، وهم اذا صنعوا ذلك شوهدت البلاطة تنفصل عن الارض فاقدة كل ثقل ، وتتعالى فى بضع ثوان مترين فوق سطح الارض ، وتظل معلقة فى الهواء لحظات ثم تهوى فجأة » .

« وهذا نفسه يحدث للبلاطة الصغيرة اذا لمسها بالسبابة تسعـــة أشخاص فحسب » .

« هذه الظاهرة تتكرر كل يوم مرات على مشهد من الناس وهم فى دهشة لها لا توصف ... »

« ويجب البحث عن تفسير علمى جدى لهذه الظاهرة التى يمكن أن يشترك فى ممارستها أي انسان ــ مسلما أو برهميا أو بوذيا أو مسيحيا أو ملحدا ــ ولكن ليس بين هؤلاء جميعا القادر على أن يقدم لها تفسيرا . ويظل الانسان جامدا والظاهرة هناك : فعلى عكس جميع قوانين الطبيعة يرتفع حجر كبير ارتفاعا ذاتيا نحو مترين . وفى عصر الفضاء هذا ، وهو العصر الذي يسعى علماؤه البارزون الى اختراق سر الجاذبية ، تستحق

هذه الظاهرة الغربية كثيرا من التحقيق الجدى » .

« كل الافتراضات فى تفسير اقتلاع الحجر نفسه من الارض والارتفاع فى الهواء جائزة ، فهل ينشأ هذا اثرا لموجات الصوت الموقعة المنبعثة فى هذه الرقية ، أو أنه ناشىء عن التيارات الحيوية المندفعة من الاصابع اللامسة للصخرة ، أو منهما جميعا ؟ والواقعة تتلخص فى أنه عندما لا تنطلق العبارة : (قمر على درويش) فى صوت واضح عال شديد العلو فان الصخرة لا ترتفع » .

« هذه المعجزة يمكن أن تستخدم فى أيامنا هذه لبيان الطريقة التى استخدمها القدماء فى بناء الاهرام ، والابنية الجبارة الاخرى » .
(Andrew Thomas, Les Secrets de L'Atlantide, P. 126 - 127)

ويقول الكاتب فى الموضع نفسه من كتابه مستحضرا أخبارا من القديم عن بناء الهرم الاكبر تضع هذه الظاهرة التى قدمها قائمة اليوم مشهودة فى ذلك البلد الهندي موضع النور الهادي الموضح لما عساه أن يكون قد وقع فى رفع أحجار الهرم الاكبر عند بنائه ، وفى غيره من المبانى الجبارة التى لا تزال اطلالها باقية يحار المفسرون فى محاولة استخلاص الاداة التى استخدمت فى رفعها ، فيقول : (ص 125) من المرجع نفسه :

« فى بعض الروايات ان الاثار الجبارة القديمة قد بنيت باستخدام الذبذبات الصوتية . وفيها ان الجاذبية الارضية قد الغيت بواسطة تعازيم موسيقية ، وعصى ممغنطة كانت ترفع الاحجار فى الهواء . وهى امكانية تبدو خيالية عند النظرة الاولى الا انها جديرة بالدرس العميق فى عصرنا هذا : عصر الطيران والسبح بين الكواكب .

وعند العرب أسطورة تثير العجب فى موضوع بناء الهرم الاكبر فقد قالوا عن بناته : ووضعوا أوراق البردى المكتوب عليها طلسمات سرية فوق الحجارة ثم قرعوها بعصا فمضت الحجارة تطير فوق الريح

مسافة رمية سهم حتى بلغت الهـــرم .

فلعل القدماء قد سيطروا على قوى دافعة تلغى قوى الجذب منطلقين من مباديء علمية تخالف المباديء التى انطلقنا نحن منهـــا .

والكتل الصخرية التى تؤلف شرفة معبد بعلبك فى لبنان ، يصل حجمها الى خمسين ضعفا من وزن حجارة الهرم أو الى مائة ضعف ، واقوى الروافع الميكانيكية لزماننا هذا تعجز عن رفعها من سفح التـــل الذي قطعت منه الى قمته التى توجد عليها تلك الصخور اليوم وعليها المصطبة التى بنى عليها المعبد .

ويورد فرانسوا لينورمان فى كتابه (سحر كلديا) عن كهنة (عـــون) انهم كانوا يقدرون بمساعدة الصوت على رفع الحجارة الثقال التى كان يعجز عن تحريك الواحد منها الف رجل . فهل الاسطورة هى الاصل أم انها ذكرى شعبية لمنجزات علـــم غـــاب ؟ »

أما أن الهرم الاكبر موجود بكل اعجازه المصغر للعلم الحديث فأمر محقق ، وأما أن قواعد معبد بعلبك باقية هناك تستعصى على اعتـــى الروافع الحديثة عملية رفعها من مقطعها الواقع على بعد أربعمائة متر من مكانها الحالى فأمر محقق كذلك ، وأما ان نقلها قد تم فى القديم بأدوات لم تسخر للعلم الميكانيكى الحاضر فأمر محقق كذلك . ويبقى بعد هذه كلها أن العلم القديم كان يسخر لخدمة الانسان قوى لم يسخرها له العلم الحديث ، وما هذه القوى : أهى حقا الذبذبات الصوتية ؟ واذا كانت الذبذبات الصوتية هى الواسطة فى الرفع فكيف يمكن التحكم فى كمية هذه الذبذبات وفى توجيهها ، وفى ضبط تدفقاتها ، وفى تحديد مدى عملهـــا على قياس الزوايا وميلانات السطوح التى ستوضع فيها الاحجـــار متناسقة مع سابقاتها فى البناء الضخم الجبـــار ؟

ليس يمكن استخدام هذه الذبذبات الصوتية ــ لو صح للقدمـــاء استخدامها ــ الا ان تعينهم فى اصدارها ، وفى استخدامها ، وفـــى

توجيهها ، وفى كمياتها حسب الحاجة المتوخاة منها بالقياس الى حجم ونوع ومدى المهمة المطلوب منها انجازها ، آلة ذات ارادة واعية منضبطة دقيقة وطيعة ، والا غدت عاصفة فوضى تكتسح كل ما يعترض طريقها ، اذ أن الذبذبات الصوتية لا تلبث بعد خروجها من مصدرها أن تندفع فى اتجاهات اشعاعية تؤلف كـرة ، وهى بطبيعة تكوينها هذا تعمل بقوتها الكاسحة فى كل اتجاه . فاذا كانت قادرة على حمل مثل هذه الصخـور الجبارة حجما وثقلا الى مواضع محددة ، وفى أوضاع ثابتة فانها قادرة — لو مضت فوضى — على التدمير القاتل الخطيـر . فالذبذبات الصوتية غير الاشعاعات الضوئية التى تخرج من مصدرها فى اتجاه مستقيم ، والجهاز المولد لهـا ، والمطلق يمكن ضبطـه والتحكم فيه .

فأين هى هذه الآلة ، وكيف يمكن أن تكون حتى تتوفر لها كل هذه القوة والضوابط المساعدة لها على تأدية عملها ، فى هذه الدرجة مـن المرونة والطواعية الا أن تكون الارادة البشرية والعقل البشري المدرك الادراك التام المتكامل للهدف الذي يسعى الى تحقيقه عن طريق هـذه الذبذبـات . ؟

ونحن نأخذ عن القدماء أخبار هذه الانجازات ، وكيف تمت لهم ، ثم نراها قائمة بالفعل تحتت أعيننا ، ونحار فى كيفية انجازها ، فلا نحن قادرون على تحقيق الوسيلة فى اتمامها ، ولا نحن قادرون على تصورها ، وانما نحن عجلون الى نفى أخبارهم عن كيفية تحقيقها وانجازها .

وعلة النفى مع ظهور العجز اننا نحتبس تفكيرنا فى حدود منطلقاتنا الفكرية الى أعمالنا القائمة فى تقدمنا المادي الحالى ، فنحن لا نرى سواها ، ولا نستطيع النظر الا من زاويتها مقتنعين انه ليس سوى هذه الزاويـة سبيلا الى النظر ، وهذه هى غاية الخرق والغرور والسفه . ذلك اننـا ننفى ماضيا شهده غيرنا فأدت أجياله الى تابعيهم خبره ، ولعل هـؤلاء التابعين قد انحدرت أجيالهم عن مستوى سابقيهم ، لكنهم كانوا الى زمن

سابقيهم أقرب فهم اقدر على تحقق الخبر ، وهم على الاقل الحق بمـا كان عند الاولين من آثار علم تضعهم موضع القادرين على ابلاغنا شيئا مما دار حول انجازاتهم ، فلما ابلغونا ما عرفوا سفهناهم بغيب ، واتهمناهم بالجهل ، واتخذنا سمت التعالم فيما لا يفيد فيه هذا التعالم شيئا .

الفصل الخامس

مادعى « سحرا » كان سيطرة روحية على المادة

ولو انصفنا أنفسنا أولا لحذرنا الارتماء المتعجل فى استظهار الغيب الذي لا يلحق ، ولتوقفنا عند روايتهم شيئا فلعل ذلك التوقف كان أفادنا الانتباه الى ينابيع علم خصبة تزيد من طاقاتنا على العمل وعلى التقدم فى طريق المعرفة ، وعلى تفسير وتذليل الكثير مما عز علينا تفسيره وتذليله .

فلقد قالوا لنا : انهم كان فيهم « السحـــر » الذي كانوا يحققـــون به ما تعجز آلاتنا اليوم عن تحقيقه . وجئنا نحن الى ما دعوه « سحرا » ففهمناه على هدى ما بين ايدينا اليوم مما يدعوه المشعوذون منا « سحرا » فرفضنا الخبر القديم عن القدرة التى شهدها أصحابها واستغلوها ، وانبأونا أن من انجازاتها بعض ما بقى لنا اليوم شاهدا على فعلها . وعلة رفضنا انما هى قصور فهمنا عن ادراك ماهية ما كان القدماء يدعونه سحرا . ذلك أنه كان « علمـــا » حقيقيا ، مستخلصا من طاقة انسانية جبارة ، تحتشد من ورائها قوة النفس الانسانية من حيث هى فى بعض القادرين طاقة يفجرونها عند الحاجة ، كما انبأنا الغزالى . وهى بعـد طاقة من الممكن تقويتها بالملاحظة والتربية والتهذيب ، كما قال لنـا الرجل العالم العظيم نفسه ، وهو من هو علما وعقلا ودراية وصدقـا وهو وغيره قد شاهد من فعلها مـا شهـد .

ثم تأتى الاخبار اليوم بالمشاهد من آثار فعلها ـ كظاهرة ارتفاع الصخرتين فى ضريح (قمر على درويش) بالهند خارجة على جميع القوانين الطبيعية التى يعرفها العلم الحاضر ـ فماذا بقى ؟ لم يبق الا اللجاجة فى الباطل ، ومواصلة التخادع حبا فى الانخداع .

والحقيقة انى لا أدعو الاوروبيين الى التصديق بما لا تعينهم كبرياؤهم المخدوعة على الارتياح اليه ، او الترحيب به ، وانما انا ادعو قومى الى الافاقة من خدر التأثير الاوروبى ، والنظر فى اعماق تاريخهم ، وفى اعماق قلوبهم الى مصادر القوة الممكن استخدامها فى استكمال بناء العمل الانسانى ـ ونحن بدأناه ، وبدأناه على طريق مضاعف الكفاية والقوة والتأثير ـ فنحن فى مرحلة من مراحل التحول والانتقال فى تاريخ الحضارة البشرية . والامر على ما قلت : هو اننا لا يفيدنا فيها ، ولا يفيد الانسان أن يكون عملنا تكريرا لما عند الاوروبيين حتى فى أرقى مستوياته فقد فشل هذا القدر من المعرفة ذات الشق الواحد فى تحقيق خير الانسان . وسنكون ـ لو لزمنا هذا القدر ـ مثل اليابانيين نسخة باهتة او لامعة من « هذا التقدم المادي » الاوروبى الذي لم يعصم اصحابه من الزوال بل انهار بهم عن ذروته ، وانتكس بهم وهم فى أوجه ، ومضى بهم ـ عمره كله ـ يخوض بحارا من الدماء والدمار والخراب والتردي الاخلاقى والتحلل من جميع ما بنت الانسانية بتجاربها الطويلة وما استخرجت من قيم ، يعيشها فى فوضى عاتية يفلسفها ، ويزينها ويقننها حتى تبدو للعقل فى غيبة من رقابة الضمير منهجا سائغا .

والحجة التى يقدمها للمفتونين به دليلا على صلاحيته انه يتقدم بهم الى كشف عالمهم من حولهم بآلات يصنعها على الارض ، ويحشوها بتلك الاجهزة الدقيقة الاحساس التى تحصل من واقع الوجود القريب نظائر ما هو قائم بالفعل مادة ومعنى فى محيطنا المباشر فوق سطح الارض . وهذا القدر خرج عن مطال حواسنا وهذه الاجهزة لا تؤدى الاما تؤديه حواسنا ، وان ابعدت فيه احساسا،وزادت فى معرفتنا به تفصيلاودقة وهى بهذه المثابةلا تزيد

على أنها مـــد اوسع لحواسنا . ترى الاشياء من نفس الزوايا التى تلحقها بها الحواس . فليس ما تقدمه فى حقيقته الا تكرارا لما نعرفه ، ولكـــــن فى مكان آخر . وليس هذا فى « المعرفة » بجديد . وما تجاوز هـــــذا القدر فليس يعدو أن يكون تفسيرات افتراضية لظواهر لم نلابسها فوق أرضنا وكلها أيضا من مدركات الحواس .

لقد قال التكنيك الاوروبى اننا نقف اليوم على ساحل المحيط الكونى . وهذا المحيط الكونى يترامى وراء آفاق أرضنا ملايين الملايين من السنين الضوئية . فلو أننا أتيحت لنا سرعة الضوء لنقطع الطريق الى أقرب مجموعة شمسية لما بلغناها فى مدى العمر الانسانى ولو طال الى مئات السنين ولو توفر لنا من فعل الآلة ، ومن دوام دفع الوقود ما تجاوز الامل والخيال ، لم نصل من وراء الساحل الى قدر ما يتخبط فيه الطفل العاجز عن السبح من رمال الشاطىء . وهو حلم بعيد التحقيق فكيف بالامر مع الواقع المحقق الملموس ؟

وما الذى سنصل اليه من « العلم » بعد هذا ان كان تركيب الكون هناك تركيبه هنا ، ونظامه هناك نظامه هنا ؟ وان كانا غيرهما هنا فما قـــدر التبدل الذي يجب أن يحققه الانسان لنفسه عضويا ونفسيا حتى يستطيع العيش فوق كوكب غير كوكبه الذى وجد عليه ؟ وكيف يحققه ، ومتى ؟ أبعد الانتقال أم قبله ؟ وكم من الناس ستمكننا أسباب النقل وقدراتنا عليه من نقلهم الى ما وراء كوكبنا الارضى هذا ؟ وكم من جيل ستتلاحق تكوينا وولادة فى سفينة الفضاء الصاعدة الى اقرب مجموعة شمسية لمجموعتنا حتى تلحق بأول تابع من توابع شمسها ؟

مئات الاسئلة الى لن تجد جوابا ما دام الانسان قد خلق حبيس الزمن ، وابن الفنـــــاء .

وحصيلة هذا الصخب كله لو انه تحقق لاصحابه به شىء فانه شىء ليس بذى بال . والمهمة الاساسية التى ستنهض بها هذه الصواريخ انها

ستكون أدوات تجسس وحرب ، فهى تأكيد صارم صامت للطبيعة الدموية لهذه « التقنية » الحاضرة ، التقنية التى تعتمد على الحاسة ، والتى تقنن ما تحصله الحاسة ، والتى لا ترى فى الوجود طاقة اخرى غير الطاقة المادية ، ولا قيمة الا القيمة المادية .

اما الشق الثانى ، والاهم للكيان الانسانى وللوجود كله فانه عندها غير موجود ، وهى حين تنفى وجوده فانها تنفيه عجزا وافتئاتا لانها لا قدرة لها ، ولا تهيؤ لها لان تراه ، وما لا يراه الانسان فليس يستطيع الجزم بوجوده . وانه كذلك بآكد معانيه اذا لم يرتح اليه لانه يقيد غرائزه على حين يحب هو اطلاقها .

أما نحن ـ أبناء الشعوب القديمة ـ فماضينا الموغل فى أعماق الزمن العريق ، وحاضرنا النفسى وآثار أسلافنا المنطبعة على صفحة الوجود ، كلها تمدنا بالطاقة الروحية العاملة ، وشلل هذه الطاقة فينا اثر تركه النوم الطويل ، ومد فيه الخدر الذهنى الناشىء عن استمراء الاستسلام للتوجيه الاوروبى الحريص على أن يحول بيننا وبين اليقظة بعد الغفوة ، والقوة بعد الضعف ، وعلى الحيلولة بيننا وبين استئناف مسيرتنا فى بناء تاريخ الانسان الخير بعد توقفه .

ليس معنى ذلك أن نكف عن تحصيل القدر المتحقق حاضرا ومستقبلا من هذه التقنية المادية القائمة ، بل ان علينا أن نحصل منها كل شىء وان نزيد فيها بقدر ما تعيننا على الزيادة قوانا الخصبة التى بدأت تستيقظ وتتفتح براعمها المتجددة ، فهذه شريعة الاستمرار الوجودي وهذا قانونه . ونحن حين نأخذ عنهم حاضرا ، هم أنموه على ما أخذوه من ماضينا القريب ، انما نسترد ماضينا وهذه بضاعتنا ردت الينا . وما دامت أسباب حمايتنا لانفسنا اليوم لا تتهيأ لنا ولا تتاح الا باتخاذ أسباب القوة المادية فى مواجهة القوة المادية فاننا بحكم من نواميس الوجود وشرائعه الحتمية مفروض علينا أن نقوم لما عندهم بمثله ، ثم نعمل فى الوقت

نفسه وبموازاة لهذا التقدم المادي ، وبتفاعل معه ، على تسخير طاقتنا الروحية للتقدم به وبغيره الى اتمام بناء « الحضارة » الانسانية بقيمها الثابتة فى غرائزنا ارثا متصلا عن ماضينا وتواصلا معه فى فيضه وتدفقه .

ليست هذه « القدرة النفسية » اذن فرضية ، ولكنها قوة تتفتح امامها للعمل آفاق فساح تغلق فى وجه الحواس بحكم محدودية امتدادها وانحباسها فى قيود المسافة والمدة والقدرة على العمل ، ونوعية العمل .

ومن وجوه الشذوذ فى أحكام « التقدم المادي » الحاضر ، ومن أعراض غروره ، كونه يتخذ من نفسه حكما مطلق اليد فى نفى هذه الظاهرات التى يشهد بقيامها الانسان فى أجياله السابقة كلها . وعلة هذا الانخداع بالنفس وسببه المرض وليس الصحة

ذلك أن الانسان مكون من بدن وروح ، وكل منهما طاقة عاملة . فالبدن يعمل عن طريق الحواس فى تحصيل معارفه عن الوجود ، والروح يعمل عن طريق التجرد من تأثير تلك الحواس ، والانطلاق من إغلالها ليمتد فى عالمه الشامل الكامل فيحصل معارفه عن الوجود .

ثم تأتى تلك النفحة القدسية التى ندعوها « بالعقل » ، وهى من الروح المركب انعطافة نورانية تنظم تلك المعارف وتقننها وتضعها أمام الانسان ليواجه بها عالمه وليتم بها علمه الذي انما وجد هو على صورته هذه لتحصيله .

وقد عطل الاوروبيون عمل « الطاقة الروحية » لان وجودهم الحديث فى ساحة العمل الانسانى لم يدع لهم من تطاول العصور مجالا للتجربة الروحية . فلما التقطوا من تراثنا الفكري ومن ثمار حضاراتنا ما وقع بين أيديهم ، وكانوا فى هذه المرحلة من مراحل التكوين الاولى التى يغلب فيها « الحس » كل ما عداه من القوى ، كانوا مرغمين على أن يحكموا فى وجودهم ما عرفوه وان يغفلوا عما جهلوه . ثم كان أن تقدم البحث المادي

بالاصول الميكانيكية التى لقفوها عما لحقوه من بقايا حضاراتنا ، ونمت ثماره على أساس التدرج التسلسلى المتضاعف — وهو من طبيعة الاشياء — حتى حملهم الصاروخ الى القمر ، واوغل بوسائل تحسسهم الى المريخ فبهرهم ما راوا ، وخيل اليهم انهم عرفوا الوجود كله ، وهم بعد لا يزالون يضطربون بين حبيبات ذرة من ذرات الوجود المادى ، حبيسى الزمان والمكان والعمر مهما امتد ، والاجيال مهما تعاقبت ما دامت تتخذ « الحس » ووسائله وحدها أداتها الى تحصيل « المعرفة » .

وراحوا فى غرة انخداعهم هذه ينفون قيام تلك الاحداث والظاهرات الناشئة عن اعمال الطاقة الروحية الى جانب الطاقة الحسية ، ورموا الاجيال الماضية كلها بالجهل والتخريف والتأخر ، ينظرون بسخرية الى ما تركت لهم هذه الاجيال من تجاربهم ومن مشاهداتهم ، ويتخذونها لهوا ويعبثون بالماضى عبث السفيه . والاصل على ما قلت هو « المرض » وليس « الصحة » . الاصل هو « تعطل الطاقة الروحية » فيهم ، لانها لم تتهذب بعد . جعلوا من انفسهم ، مخدوعين ، أوصياء على الماضى الانسانى ، وما عرفوه ولا شهدوه ، وراحوا يكذبون شهوده سفاهة وجهلا .

ولكن الحياة تفرض نفسها بشطريها المادي والروحى فهى تزحف اليهم زحفا وتجبههم بظواهر منها تتصل بالروح فتفرض عليهم ايجاد تفسير لها فيعجزون ، ولكنهم لا يستطيعون انكار تلك الظواهر ، فيحاولون الدلالة عليها بالاسم الخاص الدال على انهم لم ترتق نفوسهم الى التعلق منها الا بالقريب الملموس ، أما الارضية التى تنبثق منها تلك الظاهرات — وهى الروح — فانهم لا يتعون عليها .

ومن هنا برزت فى كتبهم كلمات جديدة مثل « اللا شعور » و « الحاسة السادسة » ، و « التليباثى » . وهم يبحثون عن « ضد الجذب » ، وعن « سلب المادة » ، الى آخر هذه المصطلحات الجديدة التى يريدون بها الى تغطية النقص القائم فى عجز الحس وحده عن تحقيق

أسباب المعرفة بما هو موجود . بل انهم اصبحوا ينظرون الى « الحياة » باعتبارها ظاهرة كيميائية كهربائية تنبثق عن التقاء مواد تتجمع بنسب خاصة فى الجسد الحى ، وهم يخضعون الجسد الانسانى ــ وهو الغلاف الذي تسكنه الروح ــ لتجارب هادمة مدمرة يدعون أنهم بها قادرون على خلق الجيل الاعلى عابثين فى هذا بكل مقدس ، سادرين عن كل احترام للانسان ، باسم « العلـم » .

الوسيلة من غير شك قاصرة ، والطريق تيه وضلال ، والتـــردى هـــو النهايـــــة .

التقدم المادي الغربى يمضى على ساق عرجاء ، ولكنه يبهـــر اصحابه لجدة دخولهم على ساحة العمل الحضاري ، كما يبهر الطفل كشفه للجديد ، وقد جرونا معهم الى هذا الانبهار لاننا فارقنا عهدا طويلا عصور خصوبتنا الحضارية ، وقامت بيننا وبينها حواجز من الغيـاب والتأخـــــــــر .

واليوم ، وقد بدأنا التحرك على الطريق ، يجب أن نكون مفتوحى الاعين على الاخطاء التى اندرجنا فيها اغترارا وانخداعا .

الفصل السادس

نحن على عتبات تحول تاريخى جديد :

والامر بين ، فاننا على عتبة مرحلة جديدة من مراحل التاريـــــخ الانسانى . ولست أرمى الى القول بأنها مرحلة « الذرة » ، فالقضيـــة أعمق من ذلك وأبعد . اذ أن الطاقات المتفجرة عن انحلال الذرة مهما زدنا فى التفاؤل بامكانيات استخدامها لن تحمل الانسان الى ابعاد قصية فـــى عالمه هذا . ونحن معها رهن سجن محدود من قوانا البدنية ، ومن أعمارنا ، ومن سعة هذا العالم الذي تقاس ابعاده وأعماقه بملايين السنـــــين

الضوئية . ومعنى ذلك أننا لو افترضنا تمنيا استمرار هذا التقدم المادي عاملا متصلا متضاعفا ـ وهى توقعات بل آمال يزينها الخيال ولا تؤيدها نواميس التاريخ ، وقوانين تطور الوجود ـ فاننا لن نصل الى معرفة الكثير مما حولنا بواسطة من هذه الادوات وحدها . ان الانسان ، وهو يحلق بين الارض والقمر فى حدود ربع المليون كيلومتر الفاصلة بيننا وبين تابع أرضنا ، لا يكاد يتحقق شيئا عن باطن الارض الواقعة تحت أقدامه فضلا عن أرض القمر الذي نتباهى بأننا قد وطئنا سطحه . والامتلاء بهذا القدر الضئيل من المعرفة لا موضع له فى الحقيقة ، ولكنه كما قلت ، انفعال مفاجىء ، بدخول شعوب جديدة على التجربة الحضارية ، ونتيجة طبيعية لغيابنا نحن عن ماضى حضارتنا ، وانقطاعنا عنها .

وكل الدلالات تشير الى أننا نمر بالمرحلة الختامية لهذا التقدم المادي القصير العمر ، والوسائل التى يلجأ اليها أصحابه فى محاولاتهم المد من هيمنتهم على تاريخ الانسان هى نفسها الادوات التى تسرع بتقريب نهايته . فجميع وجوه العلاج التى يختارونها للقيام فى مواجهة انهياره ترتكز على نفس الدعائم غير الاخلاقية التى كانت شريعتهم فى الوثوب الى موقف التسلط الاول . وهى هى نفسها التى تجعل من هذا التقدم الميكانيكى انتقالا قصير العمر ، وتبعده من أن يكون « حضارة » حقيقية كاملة تجعله حلقة متناسقة مع تاريخ الانسان فى تسلسله الصحى . كل هذه الغارات غير المتوازنة على ثروات الشعوب ، والاحتفاظ المتصل بطريقة الخداع الناهب لهذه الثروات ماديها ومعنويتها ، والتسلل المتهاوي بالقيم الانسانية الثابتة تحت شعار فلسفات منحرفة تبرره ، تزحف بالتقدم المادي الغربى الى الهاوية ، وتجعله نشوزا بشعا فى تسلسل الحضارة الانسانية ، وعنصرا أجنبيا عن مقاييسها الباقية الثابتة . فالتقدم الذي اتخذ انجيله وتوراته مذ وجد كتاب « الامير » ، ومضى على التمكين لنفسه بهدايته ، نشوز من غير شك .

وهذه كلها أعراض المرض العضال الناشىء عن غياب « الطاقة

الروحية » عن القدر العامل فى هذه الحياة المادية الصرفة . وهذا الجانب وحده هو اقل جانبى عمل هذه « الطاقة الروحية » فى خلق التوازن فى السيرة الحضارية للانسان . أما الجانب الثانى فهو عمل الروح المباشر فى التأثير الايجابى على الطبيعة المادية للكون ، والاتصال به للتعرف عليه : وهو الهدف الاول من وجود الانسان ، كما رأينا من كلام « الغزالى » . ومن حسن التوفيق أن هذه « المعرفة » بالوجود كلما تكاملت عناصرها قربت بين الانسان وبين الفهم لمعنى الله ، لانها تصله بالاعجاز المتحقق فى تركيب هذا الوجود ، وتصله بالسر القدسى القائم من ورائه ، وبذلك تضع الحضارة الانسانية الصحية ، لا المرضية ، موضع المركبة الامينة للبلوغ الى هدف واضح للوجود ، وليس يأتى هذا الا عن طريق تكامل المعرفة المحصلة بشقى الوجود الانسانى : البدنى والروحى .

أ ـــ أعراض مرض التقدم المادى :

ومن هنا يرى الانسان أنه لا يسير فى تيـــه ، ولا يسعى الى غير هدف . ان اخبث ما فى سيرة التقدم المادي الاوروبى أنه يسير الى غير هدف ، وهو بذلك سائر على غير هدي يضرب فى تيه . ذلك لانه قـــد عدم الارضية الروحية . ولست أقصد هنا الى « الروح » بمعناها التقليدي الضيق الذي وقفت عنده الفكرة الاوروبية كلما جاءت الى هذه الكلمة : اي عند دلالتها على « الدين » ، وانما أقصد الى دلالتها المترامية الـــى تلك الافاق الفسيحة التى كشف عنها « الغزالى » من حيث هى « القدرة » الاساسية الممكنة للانسان من التسامى الى غاية المعرفة والى تمامها ، فكل شىء يأتى بعد ذلك تبعا : كل شىء من دين ، ومن يقين علمى يأتى بعد ذلك تبعا ، ونتيجة نقية لطريق « المعرفة » ، وعليه .

ونتيجة هذا التوقف الاوروبى عند الشطر الادنى من شطري وسائل تحصيل « المعرفة » أن كل تفسير لما يراه الاوروبى فى وجوده يأتـــى افتراضا وتخمينا ، وعلى شكل « نظرية » تفسر الجزئيات تفسيرا مقننا ،

فاذا نمت معرفة الانسان بهذه الجزئيات شيئا أصبحت « النظرية » عاجزة عن النهوض بما أثقل حملها الاول فتعين بذلك أن تعدل « النظرية » أو تبدل لتستقيم مع الجزئيات الجديدة . فلم ترتق التفسيرات عندهم فى « علمهم » الى أن تصير نظرة يقينية ، أو مشاهدة ثابتة ــ لاصحابها على الاقل ــ وهذا « العلم » علم النظريات والتخمينيات « علم عاثر عائر ، وهو ما يتحتم أن تصير الانسانية منه بمنجاة . وليس يتحقق لها ذلك الا عن طريق استخدام « الطاقة » العظمى من طاقتى التحصيل العلمى الانسانى . وهى الطاقة الروحية .

وقد أشرت من قبل الى أننا نرى اليوم « بدء غروب » هذا التقدم المادي الاوروبى لانه الوسيلة العاجزة عن تحقيق استمرار الانسانية فى مسيرتها على الطريق الصحيح ولانه جسد بلا روح . ولان تحكمه لو اتصل فانه لابد أن يؤدي بالانسانية الى الدمار : وهى نتيجة تتعارض مع سنة الوجود نفسه ، ومع الحكمة العليا التى اقتضت وجود الانسان ، ومضيه على الطريق النامية بجميع مكاسبه التى حققتها أجياله السالفة : من عمل ومن خلق ، ومن قيم .

والواقع أن مطاردة « القيم » التى خلصتها الانسانية على مجرى تاريخها الطويل ، مشير بليغ الى أن هذا « التقدم المادي » شذوذ عضوي فى كيان التاريخ الانسانى ، هذا وان اجهدت عقول ابنائه نفسها فى تبريره تبريرات نابعة من صميم واقعها المريض . «والتربية الجنسية» و «الوجودية» ونحوها ليست كلها الا تعبيرا عن « الاستمرارية » فى الاستسلام للانحراف الذي يعيشه هذا الانحراف المادي . والاصرار على التسلل الى روح الفرد، والى روح الجماعات لتدميرهما ، والمضى فى الوثوب على ثروات الشعوب ، وحرمانها من خيرها ــ تحت أي شعار ، ومن وراء أي تنظيم اقتصادي ، أو تجمع دولى ــ يزيدان فى تأكيد أن هذا « التقدم المادي » بكل حواشيه ليس صحيا ، والمريض لا يعيش ما لم يشف ، وليس فى الافق بشير واحد بقرب هذا الشفاء ، بل ان العكس هو المحقق لان عامل التوازن

الصحى لهذا التكوين المادي مفقود . ذلك أن الطاقة الانسانية مؤلفة من شطرين لا يعمل هذا التقدم المادي الا باحدهما . .

وما دامت « الانسانية » لم تصل بعد الى تحقيق الهدف الجوهري من وجودها : وهو « تمام المعرفة » لكونها كله فان « الانسان » لابد أن يواصل عيشه حتى يبلغ هذا الهدف : اي انه لم يئن بعد اوان انقراضه ودماره اللذين لابد أن ينتهى بالانسان اليهما هذا « التقدم المادي » المحروم من الروح .

ب ـ لابد أن تبرز جماعة انسانية أخرى تقود :

ولذا فانه يتعين أن تبرز جماعة انسانية أخرى تقود الانسان على طريق « المعرفة » تحقيقا للهدف الذي خلق الانسان من اجله . ويتعين ان تكون هذه الجماعة الانسانية مسلحة بشطري طاقتها : الروحى والمادي . والتكون الروحى ـ كما كررت واكدت سابقا ـ لا يوجد لاصحابه طفرة ، وانما هو ابن التجربة الحضارية العريقة ، والنمو النفسى الذي اتصل على مدى هذا العمر الحضاري الطويل .

د ـ من أين تخرج هذه الجماعة :

والتاريخ الانسانى يشير بنوعيته الى أصحاب هذا التكون الروحى : فهم أبناء هذا المشرق الاوسط الذين نشأت ، وانغرست فى ارضهم الحضارات ، وانبثقت من ترابهم ، وعلى السنة مختاريهم الديانات ، وتمشت تطوراتها فيهم جارية مع مراحل الحضارة فى تقدمها ، ومتناسبة مع خطوات تقدمهم النفسى فى ظل هذا التقدم الحضاري ، كلما استضاءت نفوسهم بنور من الهداية الى حقيقة وجودهم فمضى بذلك عصر وعهد ، وآن حلول عصر جديد وعهد جديد برز من بينهم رسول يقبض بيده قبضة من نور الله يجتمع فيها ما تبدد وتفرق من اشراق معرفة بالكون بعد أن كان قد رفع عن بعض المغيب ستر من ستوره ، فكانت رسالته تجميعا وترتيبا وتنظيما للمعانى الهائمة فى الصدور ، فهفت النفوس الى دعوته

تعانق نفسه ، واستيقظت كل القيم التى كانت قد هجعت فى ركن من اركان النفوس كأنما كانت تمر بدور حضانة ضروري لتفجرها فى قوة قاهرة تدفع بالانسانية كلها فى الطريق السليم الى الهدف الذي خلقت من أجله بعد أن انحرفت عنه .

ذلك هو تاريخ الانسان على ما هو معروف فوق هذا الكوكب . وما مضى من اقسام هذا البحث وما يتبعه يضيف الكثير الخطير الى هذا المعروف الذي لا يجادل فيه أحد . هى دورات اذن تسلم الواحدة منها الانسان الى ما بعدها . ونحن اذا نظرنا الى المنجزات الانسانية الحضارية فوق الارض باعتبارها سلسلة تترابط حلقاتها وتتعاقب ، تتكون التالية منها على أساس ما ينته السابقة ، فهى نمو لها ، وانطلاق منبجس عنها لولا وجود الاولى لتحولت التالية بدءا ، ولتأخر نمو الحضارة دهرا ، اذا نظرنا اليها فى ضوء هذا الواقع المشهود ، ثم قسنا الماضى منها الى الحاضر تجسدت تحت أعيننا وعقولنا ضآلة الحاضر — مهما بهرنا مظهره — بالقياس الى الانجاز الذي اتمه الماضى .

ونحن اذا جئنا الى تحديد هوية هذه الانجازات الماضية طلعنا على حقيقة ثابتة : هى أنها من صنعنا نحن ، وليست من صنع غيرنا ، ولاحظنا أن انبعاثاتها على القرون الكثار الطوال كانت مقترنة بانبعاثات أمتنا بعد فترة من الاستجمام الطبيعى الضروري لتجديد النوع قواه كى يستأنف مسيرته فى صنع التاريخ الانسانى .

فقيادة الانسانية كانت موكولة الينا ابدا دون سوانا ، وكل الظاهرات الحضارية التى وجدت على ظهر الارض كانت انشعابات وانثعابات عن تيار حضارتنا العريض الفياض .

ولن يبدل من هذا شيئا تأذى الغرب بالاعتراف بهذا الا على استخذاء وكراهية ، ولن يبدل منه محاولته اجتلاب الرضا لنفسه عن طريق تصنيع اصول حضارية أخرى فى أراض بعيدة كل الدلائل تشير الى ان اجدادنا

قد وطئوها منذ القدم ، وتركوا على ترابها آثار أقدامهم ، ونقلوا اليها نورا من أنوار حضارتهم ، فانشعبت عنه بالمشاركة العاملة صور وفنون كيفت فيها البيئة الجديدة نماذجها وثمارها ، ولكنها ظلت دائما دون النبع الاصيل الذي استقت من مائه اصلها وحياتها .

ولعلنا قد مررنا بنماذج لهذا التأثير ممثلة للتفاوت الواسع بين الثمار الناشئة عن بذور حضارتنا فى بيئتنا ، وعن الثمار الناشئة منها فى غير بيئتها .

فرؤيا « الغزالى » للوجود بشقيه : « المادة » و « الروح » باعتبار الاولى تجسدا منتظما لقوة الله الابدية التى لا تنتهى ولا تنفد ، وباعتبار الثانية مددا من « الروح الابدي » الذي يمتد الى غير أمد ويتصل دون انقطاع على غير نهاية ، رؤيا الغزالى هذه بشقها الاول وحده معزولا عن نبعه الاول هى الانشعاب الدقيق الممثل فى « ابدية المادة » كما يقول بها « بوذا » .

وليس فى الوجود عقل يحترم نفسه قادرا على أن يتصور ان بناء ما ناشئا فى الصين أو فى الهند بالذى يمكن أن يوضع بازاء اقل المعابد المصرية تركيبا أو هندسة ، ولا أن سور الصين يمكن ان يوضع بازاء الاهرام . والسبق الزمنى البعيد للحضارات العربية ، ونهوض هذه الآثار فوق أرضنا قبل ان يتبدي فى افق أي ارض أخرى أي شعاع حضاري يجعل كل ما جاء بعدها قبسا من نورها . وليس يقوم بعد الشقة حاجزا دون تسرب أصول حضارتنا الى أهل تلك الارض .

ومن يعطفه التعصب الحاقد على تصور أن بعد المسافة بين أرضين حائل بين انسياح الجنس الى الارض البعيدة حاملا اليها بذور حضارته يسخر منه الواقع اليومى الممثل فى هجرات صنوف من الحيوان البحرية أو الطائرة من أقصى أرجاء الارض الى اقصاها بحثا عن البيئة الصالحة لحضانة النوع الحيوانى وازدهاره أو ابعاد الخطر المهدد لاستمراره . كما

يسخر منه كذلك انهم نقلوا عن الصين ما نقلوه ولم تكن وسيلتهم للاتصال بالصين فى زمن النقل البعيد غير وسيلة الانسان الاولى فى الاتصال بأرجاء عالمه بل انا نحن نقلناهم الى الصين .

كل شيء اذن يوحى بأن مقاليد الاستئناف الحضاري ملقاة الينا : رجعة من التاريخ الى طباعه وانتظاما منه فى السير على قوانينه .

وتيار تاريخنا كله على كثرة ما تعاوره من المد والجزر ، والفيض والغيض ، يمتزج فيه العامل المادي بالعامل الروحى . فاذا كان علينا أن نعود الى ممارسة عملية البناء الحضاري فان هاتين الركيزتين لابد أن تؤلفا قاعدة سلوكنا ، وأداة ترويض القوى الخارقة فى الطبيعة حتى نستطيع أن نمضى بالانسانية على هدى وبصيرة وأمان وصحة .

وقد رأينا من عبارات « الغزالى » السابقة أن الطاقة الروحية ليست صمام الامان فى اقامة الحياة على اسس سليمة تخضع لمحاسبة الضمير الذي هو عين الله النائمة بين جوانحنا فحسب ، ولكنها الى ذلك قوة عاملة يمكن أن تستخدم فى ترويض عاتى الطبيعة من حولنا ، كما رأينا فى قدرة النفوس القوية على تفجير العيون واجراء الانهار واحداث الزلازل والاصوات الرهيبة ، وهى بعد طاقة اذا صفيت تفتحت على آفاق من المعرفة تقصر عن التحليق فيها الحواس التى هى الاداة البدنية الضرورية لتحصيل المباديء الاولية للعلم المادي بعد أن ينظمها العقل ، ويخلص منها كليات يستخدمها فى ترويض الطبيعة لخدمة الانسان .

واحب أن أنبه هنا الى أننا بحكم قصرنا عقولنا على المادة أصبحنا نظن أن كل ما ليس محسوسا فليس بمعقول : اي انه موضوع لا يخضع لعمل « العقل » ولا يمكن أن يكون موضوعا علميا . وهو خطأ . اذ أن « العقل » كيان وحده يبصر ويرى ويضيء ما قدمته الحواس كما يمكنه أن يبصر ويرى ويضيء ما تقدمه الطاقة الروحية ، فيما لو وضع

بين يديه ما عسى أنتدركه وتقدمه هذه الطاقة . فالعقل قوة بصيرة تستطيع أن تهيمن على كل ما يقدم اليه من محصلات حسية أو روحية . ومن هنا يأتى شرف العقل ومرتقاه باعتباره انبثاقة من جانب الروح عملها تحويل روح كل شىء الى وحدة تندرج فى اطار قانون كلى ينتظم هذه الوحدات ، أي ان عمل « العقل » ينتهى بموضوعاته الى الروح الابدي القائم عند جذور كل أمر مدرك . لكنه لا تتم له عملية استخدامه قدراته الا بعد ان تنهض الطاقتان الحسية والروحية بحيازة المحصلات الاساسية التى تؤلف موضوع حكم العقل وميدانه .

وعلى ذلك فانه من الخطأ تصور أن « العقل » لا يعمل الا فى محصلات الحواس : أي فىاستخلاص أحكامه من « المواد المجسدة » فحسب ، وأن أحكامه التى يصدرها فى هذا هى « العلوم » ، ولا « علوم » سواها واذا كانت هذه هى النظرة الى رسختها مظاهر تقدم مادي محض نعيشه آنيا فى ظل تحرك عقلى تقوده جماعة لم ترتق الى تجربة الروح ـــ بحكم دخولها الحديث المتأخر على ميدان العمل الانسانى ـــ فاننا بفرض حتمى من سبقنا الحضاري النفسى والمادي جميعا على غير أهبتهم فى تقبل هذا الشق المادي باعتباره الحياة كلها ، فالواقع الضميري الروحى الصارخ فى كياننا يضفى بذاته علينا لونا من العيش الممزق المتناقض بين المحيط المادي الغامر لكياننا الظاهر وبين الضمير الذي يعيش فينا يقظا واعيا ينتفض بين جوانحنا ويدلنا بتفسيره الكثير من وقائع حياتنا ـــ وقد مرت بنا النماذج ـــ على أنه قوة أعمل وأعمق ، واننا بدون أعماله نغرق فى جهل نظنه علما ولا علم سواه . وآية هذا ان كل ما يقدمه من حلول قائم على افتراضات نظرية تنهار بالجديد .

الباب السابع

صراعى مع الغدر التاريخى

الفصل الاول

اداة جبارة يقاربها اقزام

أظن أننا قد اتضح أمامنا الآن المراى واستضاء . ولعل قارئى قد أدرك السبب القائم وراء دراستى المطولة شيئا « لشهادة » الغزالى العظيم لهذا الكون ، وحكمة خلقه ، ووصل هذه الدراسة بالحديث عن « ديكارت » الذي يضعه فى مكانه الصريح من الفكر الانسانى . فبدأ صورة باهتة قميئة مسيخة ، ينعدم فيها التناسب ، وتتفاوت أعضاؤها خلقا وتكوينا بحيث يبديها هذا التفاوت والتكوين كائنا مصنوعا ملفقا لا وجود له فى الحقيقة ، ولا مكان له فى الواقع الحى .

ولم أخرج الى هذا الحكم اقتحاما ولا مغامرة ، وانما خرجت اليه بالدراسة التفصيلية لما أخذه ملفق « ديكارت » عن نظرات الغزالى فنسبه الى من دعاه « بديكارت » ، والقيت فى كل مكان فى دراستى المقابلة النور الكاشف على الاصل والفرع ، وبينت التفاوت الصاعق بين غاية « الغزالى » من مسيرته الفكرية وغاية ملفق « ديكارت » ومرماه الذي انتهى اليه من « انتحاله » مسيرة الغزالى الفكرية ومنهجه .

فشك « الغزالى » الجبار الذى أداره حول الوجود كله ابتداء ، والذى أراد به الى « تحقيق الايمان الراسخ » بالقوة الابدية القائمة حقا وراء الوجود كله ، وشكه الجبار الذي اتخذه طريقا الى الزحف المكين الرزين الى « تحقيق المعرفة » الوثيقة الاكيدة التى تبلغ بالانسان الى مأمن عقلى

يستطيع أن يحقق به وجوده الاكبر فى حضانة « وجود كلى » اعظم ، هذا الشك يقابله عند ملفق « ديكارت » شك فى قيمة « الحساب والجبر والبلاغة » ويهدف من ورائه الى ارشاد « الطالب » الى ما يشبه أن يكون سبيلا للتطرق الى كتابة عناصر « موضوع انشائى » : فالسلاح الهائل يحمله ملفق « ديكارت » لحرب خصم وهمى قمىء .

وخطوات ملفق « ديكارت) قبل ذلك الهدف الضئيل ، من اثبات وجود الله ، ووجود الله ، ووجود الروح ، ووجود ذات الانسان المفكر هى نفسها ـــ على قصورها واضطرابها ـــ منهجا وصورة تتبع لخطوات « الغزالى » فى سيرة الى تحقيق هدفه البعيد . اما هذه الطريق الوعرة الشاقة فتنقطع بمدعيها عند الهدف القزم الذي لا يتناسب مع المقدمة المنتحلة .

ـــ بين مجتمعين :

راينا هذا فى الدراسة التفصيلية السابقة ، ورأينا معه أن مجتمع « الغزالى » الاسلامى الذي كان يغلى ويفور غليان القدر فوق نار عاتية من النحل والمذاهب والاهواء والفكر المصطخب والالحاد ، وتمزقه الصراعات بين هذه كلها ـــ على ما يصوره الغزالى فى كتابه « المنقد » ـــ حتى ضلت الاحكام ، واضطربت العقول ، وفسدت الضمائر : هذا المجتمع الذي عبر عصور النهضة الفكرية والاعتقادية كلها ، وتقلب فيها على جمر الشك ، وتمزق فيها وهو يطلب اليقين ، هذا المجتمع الناضج المجرب ، البريء من الخرافة الاعتقادية والاسطورية ، هو الذي أوجد « الغزالى » بشموخه الفكري وجبروته العقلى ، ومحصوله العلمى النامى الى اقصى حدود النضج ، وهو الذي حمل « الغزالى » على اختيار مذهب « الشك » سبيلا الى التحقيق ، والشك فى كل شىء بدءا مما لا يجرؤ العالم الضحل على الشك فيه ، وانتهاء الى أدق الدقيق فى الوجود الحى والجامد .

أما المجتمع الذى عاش فيه ملفق«ديكارت»فكان مجتمع البساطة والاستسلام

العقليين ، مجتمع الخرافة والاسطورة ، والدبيب المتحفز الى لقاء الجديد للانبهار به وهو يجد غيره قد ساد به وصح له الغنى والقوة فهو اليـه عجل ، ومنه مغترف ، ولو وقفت كنيسته منه موقف الدافع له عن بعضه مما تراه خطرا على تاجها وسلطانها المطلقين .

واذا كان مجتمع « الغزالى » يفرض « الشك » فى كل شىء ديدنا محتوما ، ويفرض التقديم « بالشك » فى كل شىء منهجا سلوكيا ، وطريقا عقليا للصراع الفكري حتى يرد به المصلح الناس الى الجادة ، ويحملهم به الى الايمان بعد الالحاد ، والى اليقين بعد التردد ، فـان مجتمع ملفق « ديكارت » لا يدعو الى شىء من هذا ، ولا يحمل اليه .

« فالشك » لهذا منهج غريب على الوسط الفكري الذي انتحل له ملفق « ديكارت » منهج « الغزالى » وفكره ، وهما فيه شتلة غريبة منقولة الـى غير أرضهـا .

ـ جرائم بشعة فى حق التاريخ :

رأينا هذا فيما مضى فى كل خطوة ، وبذلك طلعنا على ما يمكن أن يعتبر أفدح فضيحة فكرية انسانية معروفة بأصولها وفروعها فى التاريخ المعـروف .

واذا كنا قد مررنا فى اشاراتى الى القديم بانتحالات مشبهة لهـذه « الانتحالات » ، بل بأوسع منها من حيث اتساع المدى وترامیه ، الا اننا لم تكن بين أيدينا نصوص المنقول وذاته بقدر مـا هو قائم حتى اليوم بين أيدينا من نصوص المنقول وذاته وتواريخه وأصوله ومداخله الى المنتحل من فكـر « الغزالـى » .

وهذه الجرائم البشعة فى حق التاريخ الانسانى ، وفى حق الكرامة الانسانية هى السيرة التى درجت عليها طريقة السلوك الاوروبى فى مواجهة التاريخ العربى ، وفى الاخذ السافر عن الحضارة العربية فى القديم والحديث .

وهى من الوضوح والسفور لدى علمائهم وباحثيهم بحيث أبى الحيـاء والخجل على رجل منهم مثل « دريبر » الا أن ينفس عن نفسه بمثل أقواله التى قدمت بها فى صدر من هذا الكتاب .

وهى تشهد بأن جماعته لا تزال ماضية فيها دابا ، وفى قحة سادرة مستهترة تقتضينا ان نرد عن التاريخ الانسانى سهام عدوه الماثل فى الناهضين بتهديمه فى ظل « التقـدم المادي » الحاضر باسم « البحـث العلمـى » ، و « النقد الحديث » ، وباسم « التجديد » .

ولو أن طه حسين حمل نفسه على العمل الجاهد شيئا فى سبيل تحقيق تاريخ علمى فقرأ « ديكارت » بدلا من القناعة بالنتف الصحيفـة التى تتناثر بين أيدى عامة القراء فى كل مكان ، لاستطاع حتى بذكـاء الرجل المتوسط أن يضع فكر « ديكارت » مكانه الصحيح وان يتبين لـه ما فيه من عدم التناسب ومن نقص الانسجام ، ومن التفاوت فى استخدام الآلة الضخمة الهائلة فى تحصيل الهدف القزم الضئيـل الذى قام يحارب لـه ، ويسعـى اليـه .

فالمقدمة التى قدم بها « ديكارت » للدخول على منهج « الشـك » والاسباب التى ساقهما خلالها لتبرير دخوله على هذا المنهج يضعان قارئه من أول المطاف أمام مفكر ضئيل ، والخروج من هذه المقدمة الحبيسة الى انتهاج « الشـك الشامل » والمتطاول الى كل أمر فى الوجود ، والرامى الـى الخروج من معالجة أخطر القضايا فى الفكر والوجود الانسانين الى تكوين الايمان بها ، يضع تحت أعيننا طفلا لم يكد يعدو الخوض فى المياه الراكـدة على شاطىء قناة ، حتى راح يدعى أنه بالتجربة التى كسبها من هـذا الخوض الراكد أصبح يسبح فى محيط عاصف لا شواطىء له فى قـدرة خارقة لا تتهيأ الا لجبابرة الفكر الانسانى ، ولاصحاب التجربة الصوفية الطويلة التي تستغرق الاعمار والقوى القاهرة للاحساس وللذات . والتناهض بين صـدر البحث وعجـزه ، وهـذا الخلـل ، مـن الوضـوح

الصارخ بحيث كانا جديرين بأن يلفتا طه حسين فيما لو طالع شيئا « ديكارت » ، **بعد أن شاهد ما شاهده فى مؤتمر** العلوم التاريخية فى بروكسيل سنة 1922 ، وبعد أن سمع اسم ديكارت واسم « وولف » وغيرهما تتبادلها الشفاة مقترنة بعبارة « منهج ديكارت » والتوقف طويلا عنده .

ولعله لو كان قد كلف نفسه قبل هذه الحقبة من عمره وهو طالب بالازهر ، يحصل العلم بجمرة الشباب وقدته ، وفى حماسة الاقبال فى تلك السن المثالية على تحصيل ما يقيم بناءه العلمى والعقلى ، لو كان قد كلف نفسه فى تلك الفترة الشفافة من العمر تحصيل ما كان جديرا بأن يكفل له النجاح فى العالمية « المحددة » التى كان يطلبها فلعله كان قد قدر له أن يقرأ شيئا « للغزالى » العالم المتصوف الذي خاض من بين العلماء عامة أخطر تجربة انسانية خاضها رجل لتحقيق الاسس التى يقيم عليها أحكامه ، ويبنى عليها نتائجه ، ولعله لو قدر له ذلك ثم وقف فى مؤتمر بروكسيل على ما وقف عليه لعرف التفاوت المحقق بين صدر منهج « ديكارت » وعجزه ، ولادرك فى غير عنت مصدر هذا المنهج ، ولعرف منبعه الغدق ، الموار فى غير كزازة ، الريان فى غير بخل

لكنه كان قد اختار الطريق السهلة ، وكان فوزه الصحفى الحبيس فى دائرة السادة المؤثرين النافذى الكلمة ، وأصحاب الامر ، القادرين على النفع والضرر ، والبعث والحبس هو بدء منطلقه الى الحياة ، والعامل الذى لقنه الدرس الردىء الهادى الى وجوب تحصيل الشهرة عن طريق مناهضة ما عز عند الناس ووقع عندهم موقع القيمة والنفاسة ، فهو يهاجم المع الرجال بدءا من سعد زغلول والمنفلوطى وشوقى ، وهو بذلك يناهض أثمن ما مثله هؤلاء الناس فى حياتهم ، حتى اذا بلغ مرحلة العمل الذى فتحه له هذا النهج ، لم يكن له الا ان يتم على الطريق والا أن يواصل عليه تقدمه : السياسة هى نفسها ، والانتقال فى هذا المنزلق يسير ، والتهاوي عليه ، كلما تقدم صاحبه خطوة أسرع وأخطر وأعجل . فمن

الهجوم على الرجال وما يمثلونه من قيم عزيزة ، الى الهجوم علـــى المقدسات فى التاريخ وفى العقيـــدة .

والمصفقون له فى مرحلة الانتفاع به ، مرحلة العمل الاولى ، هم الذين كان عليهم أن ينجدوه فى مرحلة انتفاعه بهم فى هذه المرحلة ، جزاء بجزاء ، وقسطا بقسط . وقد قدمت فى هذا خطاب اهدائه « فى الشعر الجاهلى » الى عبد الخالق ثروت » واشير هنا الى رسالته التى أدرجها فى مذكراته الى عطوفة رئيس الجامعة « أحمد فؤاد » طبعا وكانت على بساطتها الســـر القائم بتنفيذ ارساله الى فرنسا (1) .

فكأن قدره اختار له ان يملأ آذان الناس بالدوى العقيم بدلا من أن يملأ قلوبهم بالنغمة الخصبة ، وبالطنطنة الفارغة ، بدلا من أن يتسرب الى افئدتهم وعقولهم بالحقيقة الحلوة ، فملأ الرجل كتبه قشـــا ، ورفـــع فى أعين الناس غبارا معميا ، ولم يستطع أن يعطى الناس من قدره الا ما وهبه قدره له .

هذه الديماجوجية التى اعتمد عليها طه حسين فى بناء نفسه نشأة ومدخلا الى الحياة هى التى اعتمد عليها فى تكوين مدرسة له ينشئها من العدم انشاء ، ويأخذ نفسه بتثبيتها فى مراكز تتسلط فيها بعد أن يرعاها ويكبرها على الجامعات ، تهيمن فيها تحت شعار : الالقاب والطنين المصنوع، على النشاطات الفكرية فى مصر ، وتمد أذرعها مد الاخطبوط الى مناحـــى النشاط فى العالم العربـــى .

ولست هنا بصدد ذكر الاسماء ، فما عليك فى سبيل تحصيلها الا أن ترجع الى المؤهلات الاولى لمدرسة الرجل فى نواحى الحياة العامة ،

---

1) انظر فى هذا الفصل السابع من « مذكراته » (ص 75) والفصل التاسع (ص 101) وسترى أن مجلس الجامعة كان يعترض سفره الـــى اوروبا لعلتين : الاولى أنه لم يحصل على الشهادة الثانوية ، والثانية : عاهته . ولم يتغلب على هذه العقبات الا ضغط احمد فؤاد .

فهناك سيصعقك أن فلانا كان الاخير فى صفوف دراسته أو نحو ذلك ، وان اسمـــه فى ذيل قائمـــة الخريجين ، وأنه لـــم يلبث خارج هيئـــة الدراسة الجامعية الا الفترة التى تسمح بالتسلل به الى الجامعة فى صمت تآمري يضمنه له ما أسبغ عليه بعون من حاميه من شهادات علميـــة عليـــا .

وبهذه الوسيلة النفاذة كان طه حسين يخلق طائفة لا تعيش الا بالولاء له والاعتماد التام عليه ، والشعور بالتلازم بين وجودها ووجوده . فهى لاتنى تتشدق باستاذيته ، وهو لا يتحدث الا عن تلاميذه . وهكـــذا يعيش الاستاذ فى عقول طلبة الجامعة بفضل أعوانه فيها ، ويكبر هؤلاء الاساتذة عند الطلبة بفضل انتحالهم شرف تكبير طه حسين لهم .

وهذه هى العاهة التى تضرب فى أسس التكوين الجامعى ، وتجترف البحوث الجامعية فتنحرف بها الى التفاهة ، والتكرير ، والخلط ، والتردي واضاعة التاريخ باسم العلم وكتابة التاريخ .

ولعل أعداء التاريخ ما كان يمكن أن يكون لهم من الاثر الفادح الهدام ما هو قائم فى حياتنا لولا طائفة المرتزقة الذين أقحموا على العلم فى جامعاتنا دون كفاية فهم لا يجدون لهم قواما عقليا ذاتيا يمكنهم من القيام لمهامهم فى العلم الذي رموا فى ساحته رميا دون استعداد طبيعى أو محصول يساعدانهم على النهوض بعبء الامانة العلمية الثقيلة التى تنوء تحتها اكتاف القادرين فضلا عن العاجزين .

وهم لملء الفراغ الذي وجدوا انفسهم يتيهون فى ارجائه فى الجامعات حين لا يجدون ما يقولونه ، وحين يعجزون عن مواجهة طلبتهم فى الجامعة ، وزملائهم من القادرين ، يلجؤون الى الحيلة فى سد الخلل ، وفى سبيل الاحتفاظ بالكبرياء الكاذبة للمنصب المغصوب ، وبالعيش الرخى المكسوب بالعجز ، فيسرقون ما عند غيرهم مما استطاعوا سرقته محاولين تغطيته بالخلط المشوه بما عند المستشرقين . وهم فى عمى ضميري وعقلى يجنون

بهذا على تاريخ أمتهم ــ ان لم يكونوا دخلاء على نسبها بحكم الاندساس والتسلل المعروفين فى التاريخ ــ وفى محاولتهم لتكبير انفسهم ، شبوبا الى سمت المنصب الذي القوا فيه القاء .

وبذلك حمل ضعف الشخصية العلمية معول الاستشراق الهادم الى تاريخنا ، وصار منا وبيننا دعاته ، ومنكروه بثياب « العلم والبحث والتخصص » . وهى صفات تمر بك صفوفا فى سياق أقوال هؤلاء المستنجدين بالمستشرقين فى محاولتهم العيش فى الجامعات وفى السوق .

ــ طه حسين فى حقل العمل العلمى :

ومن أبرز الشخصيات التى عاشت ، ومكن لها فساد الحكم ، واستغلال السياسة من العيش باسم العلم والاستشراق طه حسين . وقد رأينا فيما مضى الادلة الحاسمة القاطعة فى هذا .

واذا كان للمستشرقين بضاعة يقدمونها ويتسللون من ورائها الى تحقيق مهمتهم فى هدم تاريخنا لقطع الطريق على مستقبلنا فان طه حسين لم يكن له منها شىء ، فلم يعرف عنه خوض أي خوض فى حقل خاض فيه المستشرقون ، وانما كان يتوسل باسم الاستشراق ، وبما عنده لينتهى الى تأكيد ما أراد المستشرقون الى تأكيده ، او الى ترتيب أحكام قاطعة على ما لم يكن المستشرقون يتجاسرون على الخروج منه الى مثلها ، منتحلا فى ذلك علمهم : كما صنع فى قضية نفى نسب العرب الى ابراهيم ، وفى قضية انكاره تعلم اسماعيل « عربيته » من جرهم العاربة . وقد رأينا فى مناقشة النيابة اياه فى تلك القضية الاخيرة عجزه الكامل عن تقديم اسم مرجع واحد لمستشرق أو غيره يساند دعواه وزعمه التباعد بين العربية الشمالية والعربية الجنوبية فى عهد اسماعيل ، كما رأينا غفلته الساذجة عن لمح التطور الذي يمكن أن ينزل باللهجتين خلال الوف السنين التى اقر بأنها مضت بين عهد اسماعيل وعهد ابى عمرو بن العلاء ، أو قبله بكثير ، فيباعد بين اللهجتين الناميتين فى رحاب بيئتين متباعدتين ،

وجماعتين تختلف وجوه حياتيهما وتنمو كل نموها المباين للاخرى فى وسطها الخاص بها . هذا وهو الذي يقدم الدليل عليه فى تخبطه عند الاستدلال بالسريانية فى بعدها عن العربية ، هذا والسريانية فى انفراعها عن أمها البابلية أحدث انفراعا من أصلها البابلى من العربية انفراعا من أصلها الجرهمى القديم ، وأقرب الى بيئة الاصل بل الزم له .

وقد قدم ذلك القدر منالمعرفة الاستاذ (نور) المحقق وهو الرجل الذي لم يدع فى القضية تخصصا أو شبهه ، وانما كان يسترشد فيه بالمنطق العام ، ويذهن الرجل المستنير ، فهو الذي استدرج الاستاذ الجامعى الكبير ، الكثير التشدق بعبارات مثل « البحث الجديد » ، و « الشك المنهجى » .. الخ الى الاعتراف بأن تطور « العربية الشمالية » المستعارة من « العاربة » لابد أن يكون قد باعد بين صورتيهما الحاضرتين بعضهما وبعض ، وبينهما وبين الام التى انشعبتا عنها . فاذا كانتا اليوم مختلفتين — هذا على افتراض الصحة فى منطوق المستشرقين للهجة اليمنية التى عثر على نقوشها الى اليوم — فهذه هى طبيعة الاشياء .

كان هذا الرجل من أخطر الادوات التى استغلها الاستشراق فى ضرب تاريخنا وتراثنا . فقد برع الرجل فى تحويل تيار الشهرة التى حصلها عن طريق خدمته السابقة واللاحقة لاصحاب النفوذ السياسى ، وهم انفسهم المشرفون يومئذ على الجامعة ، الى ظاهر علمى لم يتأهل له بعدته ، كما رأينا .

ثم انه كان فى مجاله الجديد قادرا على استغلال منصبه استغلالا بعيدا ، فعمل على أن يوجد لنفسه طائفة ضخمة — من حيث العدد — من الاتباع استلهم ممن وقعوا فى طريقه من ضعاف العقول . فكان يلتمسهم من بين طلبته المتخلفين بعد أن يأمن جانبهم ، فيكبرهم بالشهادات بعد التخرج ، ثم يضعهم فى الجامعة مراعيا دائما تقديمهم فى

سلم هيئة الدراسة ليكونوا أعون له على العمل فى تحطيم ما كان يسعى الى تحطيمه عن طريق التزامهم التبعية لما قدمه فيكبر بهم ، ويكبرون بـــه ، وانهم ليكيلون له الثناء على ما أسدى للعلم ، ويكيل هو بدوره لهم الثناء على ما تفوقوا فأحسنوا التفوق ، وهم فى خلال هذا وذاك ينشرون بين عقول الطلبة الغضة ما أخذوا عنه خالطين له بما أخذوه من غيره فى تعثر قد يجعل من هذا الخليط كيانا متناقضا . لكنهم لم يكونوا من حساب أنفسهم أو من حساب التاريخ ومؤاخذاته بحيث يقيمون لمثل هذه الاعتبـــارات وزنــــا .

وانى لاشير فى هذا المقام الى أن ضجيج هذه الطائفة وعجيجهـــا باسم « طه حسين » ابقاء على أنفسهم وعلى مستندهم فى الوجـــــود الوظيفى والفكري وفى النجاح المادي ، مضافا اليه التبدل السياسى الذي حل بمصر منذ سنة 1952 ، هما العاملان الجذريان اللذان أبقيا اســـم طه حسين فى السوق بعد أن كان قد طرد منه نهائيا مذ ظهر كتاب « تاريخ الشعر العربى حتى آخر القرن الثالث » فى سنة 1950 ، وبعد أن نشرت جريدة « الاســـاس » القاهرية بقلمى مقالين فى مطلع سنة 1951 واجهت الرجل فيهما بحقيقته ، وهـــو فى عز سلطانه وزيـــرا بوزارة الوفـــد الاخيــــــرة .

وكنت اذ ذاك مدرسا بكلية الاداب بجامعة القاهرة فطلب محاكمتى رسميا ، وتم له ما أراد ولكن لجنة التحقيق بعد مواجهتى فى جلستين طويلتين قضت بأن « ما كتبته انما هو من قبيل النقد المباح الذي لا يواخذ عليه صاحبـــــه » .

كنت قد طردت قبل ذلك آراء طه حسين من الجامعة ، ثم جـــاء « تاريخ الشعر » فطردها من السوق ، ثم كانت الواقعة الاخيـــرة ، فأجهزت بها على ما كان قد تبقى له من اسم عند غير المتخصصين حتى لقد أقبل بعضهم على مهنئا بأنى سأكون « عميدا للادب العربى » بعـــد

سنتين اثنتين . ونفضت غبار هذا السخف عن اردانى فلم أكن تاجر القاب أو عاشق نفوذ . انما كنت اعيش للحقيقة العلمية ، وأترك ما وراء ذلك حتى رزق اولادي للـــه . وكنت بذلك سعيدا راضيـــا .

لم أكن أهتم بالالقاب ، ولا بما يترتب عليها فحوربت فى طريقـــى الى الدكتوراه أربعة عشر عاما ، وأنا الاول المعترف بامتيازه فى سنى دراستى كلها ، واسبق زملائى الى الحصول على الماجستير فى بحـــث كان موضع فخر الجامعة ومن فيها وهو مطبوع بين ايدي الناس تمكن موازنته بأي اثر خرج من الجامعة للدكتوراه فضلا عن الماجستير . وقـــد وضعت هذه الحرب الشخصية دبر أذنى ومضيت فى طريقى استوفى البحث واوسع دائرته ومداه وخطره وانتظر فى غير ملال الثغرة حين تسنح فى السور المسدود الذي رفع فى وجهى طوال تلك السنين بالحيلة الوغدة والتدبير الخبيث . ولما عنت نفذت منها بكتاب « تاريخ الشعر » فى سنة 1950 .

الفصل الثانى

الاستشــــراق ينزل الى الساحـــة

ومن يومها عرف الاستشراق أن رجله الاول فى الشرق والغرب قد غاب نجمه ، وأن عليه أن يخوض معركته بنفسه فعاد الى خوضها بأقزام من اشباه بلاشير واقرانه ممن كانوا لا يحسنون يوم لقيناهم فى قاعات الدرس بجامعتهم فهم قاعدة نحو عربية ، أوفقه عبارة عربية بـــل ادراك معنـــاهــــا القريــــب .

فلقد كانوا جيلا من اقزام المستشرقين حقا وجد نفسه يتصدر معركـــة تاريخية لرد الاعتبار الى ما بنى أسلافه من عمل خلطوا فيه بحصافة بين الحق والباطل حتى يسوقوا هذا مبررا بصدق ذاك . لم يكن لهم من قواهم الخاصة ما يعينهم على خوض غمار معركة بدا فيها الحق ــ بعد احتجاب ــ

منيرا طلقا فراحـوا يتدارون وراء العبارات الخادعة التى سبـق أن استغلها طه حسين لمخادعة البلهاء من أمثال : « البحث الحديث » و « النقد الحديث » و « النتائج العلمية » ، وانطلقوا الى ما أثير من قضايا اثبتها « تاريخ الشعر العربى حتى آخر القرن الثالث » يحاولون الاعتراض عليها فى توار خبيث خائف ، كقضية « قدم اللغة العربية » ، و « قدم الشعر العربى » ، و « قدم التاريخ العربى » و « قدم الحضارة العربية » ويرجون بهذا الى اثارة غبار من الشك حول « تواصل التاريخ العربى » الذي اظهرته فى كتاب « تاريخ الشعر » ، فبدت ضآلتهم صارخة بازاء الحق المبين .

ـ اقدامهم على الدراسات الادبيـة :

وكانوا من قبـل ذلك لا يجـرؤون على الارتمـاء فى خضـم الدراسات الادبية الصرفة للنص العربى شعره او نثره لان التذوق الموروث فيها هو الاصل ، ولان الادراك العميق لمرامى النص رهن بالقدر الراسب فى النفس من متخلفات التسلسل عبر الاجيال من مدارات معانى الفاظه فى الجنس الذي خلق لغته ، ودرج على تنميتها مع درجات نموه ، ونمو حضـارتـه .

لذلك كانوا يتباعدون عن الدراسات الادبية للنصوص العربية ، ويقفون عند ترجمات سطحية ساذجة لتلك النصوص التى تجرأوا علـى نقلها الى لغاتهم ، معتمدين فيها على الشروح المقترنة بها . ولما ظهر « تاريخ الشعر العربى » وجدوا فيه معالجة جديدة انتقلت بالدراسات الادبية للنص عن تلك المجالات التهويمية المنفوشة فى غير بر الى مناحـى عقلية تستند الى أرض صلبة من الدراسة الصوتية للفظ فى دلالتها على معناه ، وفى مساندتها المضامين الشاملة للجملة والمضمون العام للموضوع ومن دراسة النص على ضوء التساند بينه والتاريخ ففتح هذا المنهـج الجديد فى وجوههم ابوابا كانت دونهم مغلقة فارتموا فيها ارتماءه المغامر

وانقلب الامر عند بعضهم الى غموض الفلسفة التى لم تنضج فى قلوب أصحابها أو الى تعثرات مردية حينما جاءوا الى الاستدلال التاريخى .

حتى لقد قرأنا لهم أن عمر اللغة العربية لا يتراجع بدؤه الى ابعد من سنة 328 ميلادية ، وهو تاريخ نص « النمارة » ، وان تدرجها التكوينى كان لا يزال متصلا حتى سنة 568 م ، اي قبل مولد محمد صلى اللـه عليه وسلم بثلاث سنوات . ومعنى ذلك أن لغة « القرآن الكريم » يوم راح ينزل كانت لم تتم بعد تكويناً ولا قدرة على التعبير عن الحاجة .

وكنت قد تتبعت تاريخ تطور الخط العربى خلال تاريخه الطويل العتيد فى كتاب « تاريخ الشعر العربى » بدءا من مرحلته التصويرية حتى انتهائه الى خط الجزم الاخير الذي ثبت عليه فراح هذا « البلاشير » يتمحك بالدراسات الاخيرة عنده لتطور هذا الخط ليخرج الى النتيجـة « العلمية » المضحكة التى قدمتها لك الان لعمر « العربية » .

وبذلك لا يكون الشعر العربى المنسوب جاهليا قد وجد قط ، ولا يكون الشعر الاسلامى الا شعرا نما طفرة غير طبيعية قبل أن يتم للعربية تكوينها ، ويكون كل ما ساقه العرب عن تاريخ الصورة الاخيرة مـن خطهم ، وعن تاريخ جاهليتهم ولغتهم لغوا باطلا اخترعه متأخروهم للحاق بالشعوب ذات التاريخ كما قال طه حسين لاصحابه .

واذا كان طه حسين قد تاب عن هذه الانحرافات وارتد عنها الـى غير رجعة ، وراح فى آخر أيام نشاطه يبشر بما أخذ عنى ، ضاربـا صفحا عن الماضى ، متخذا سلعة لتجارته الرائج الغالب ــ على المألوف من عادته ــ فان المستشرقين ابوا اباء الغريق الا الاستمساك بالقشة التى مدها لهم الرجل الغائص الى الاعماق ليعيشوا بها مغالطين ، واعتقد ان فى هذا المنحى نهايتهـم .

ــ كيف تقدر أعمار اللغـات :

ان اللغات تقدر اعمارها بمثل ما تقدر به اعمار الاشجار : بجذورها

واصولها ، وبطبقات جذوعها وقدر تراكب تلك الطبقات ، وبقدر امتدادات عروقها فى الارض ، وتغضنات قشورها وتركباتها . بل ان اللغة لادل بذاتها ، وبما لها من خصائص ، وما فى تكوينها من اشارات ، وبما لهـا من وسائل لايصال المعانى مباشرة وغير مباشرة ، على أعمارها من الاشجار . ومن غفل عن هذا غفل عن أول الخطوات وابلغها فى التعرف على قيمة اللغات فضلا عن أعمارها . ونحن لهذا نجد أنفسنا بازاء أقزام دخلوا على دراسة لا تتناسب مع قدراتهم ، ولا مع محصلاتهم .

ــ أبــواق :

ومن الطريف جدا أن يأخذ بعض الجامعيين هذا الهراء فيقرونه علما محترما قال به المستشرقون المتخصصون فهم يأخذون عنهم، ثم لا يلبثون فيما كتبوه وادرجوا هذا السخف البين فى مقدمته وفى ثناياه أن يعودوا الى ادارة اقفيتهم فيثبتوا للشعر الجاهلى ماضيا يرتد الى ما قبل الاسلام بمائة وخمسين سنة أو الى ما هو أبعد من ذلك تاريخا . وبذلك يقررون ان هذا الشعر الناضج تمام النضج وزنا ، وأداة تعبير ، ولفظا ، وبيانا ، ونحوا ، وصرفا ، واشتقاقا ، وانتظام قياس ، وبعدا فى دقة دلالته على معانيه وموضوعه : هذا الشعر بكل دلالاته ، قد كتب فى ذلك العهد البعيد باللغة العربية المستوفية لكل شرائط التمام هذه ، على حين أنهم هم الذين يقررون فى نفس الصفحات انها لم تكن قد صارت لغة بعد ، وانما كان يجرى تكوينها هناك ، وكان صنعها لا يزال يحبو بها بين العرب المسيحيين على حواشى الشام مع الكتابة العربية الناشئة . والاطرف من ذلك كله ان احدهم أبى الا ان يزيد من اثبات علمه وسعة هذا العلم فراح يقرن تاريخ نشأة الشعر الجاهلى بعام دخول قصى بن كلاب مكة قبل الاسلام بمائة وخمسين سنة ، وما تبع دخوله من امتداد سلطان قريش ، وسيادة لهجتها ، وانتشارها بين العرب انتشارا جعل الشعراء الجاهليين يكتبون فى هذه اللهجة اشعارهم فأضاف بذلك ضغثا على ابالة ، الشعر الجاهلى نشأ تاما قبل الاسلام بقرن

ونصف القرن أي فى نفس العام الذي دخل فيه قصى مكة حذوك النعل بالنعل وكتب بلغة قريش التي سادت فى الجزيرة ، وطردت سواها من اللهجات وراح الشعراء يكتبون فيها اشعارهم فى نفس العام أو حوله : هكذا دون تمهيد ، ودون تدرج يتصل بحكم قانون الطبع والتطبع عقودا من السنين بل قرونا ، وبذلك تكون لغة قريش قد قويت فجأة ، وانتشرت فجأة ، وثقفهـا الشعراء فجـأة ، وكتبـوا فيها شعرهـم فجـأة ، وخرج فيهـا شعرهـم تاما كاملا فجـأة . ثـم انـه نسـى فى غمار غرقته فى هذه المفاجآت انه يقرر مع المستشرقين ان العربية كانت حتى ذلك الحين لا تزال تتخبط فى مهاد تكونها الاول لم تكد تخرج بعد من مرحلة « نص النمـارة » النبطي المشهور .

ولكنه أسلوب من أساليب تفكير تلك الطائفة التى حشدها طه حسين واقحمها اقحاما على الجامعة ليعيش نفوذه فيها على اكتاف الاقزام ولو قتل الجامعة . يستنجد ببلاشير الصليبى العاجز ، لانه لم يجد الى الترقى فى الجامعة وسيلة الا الزلفى الى اصحابه بمعارضة قولى بقدم الشعر الجاهلى ، ثم يحاول الاتكاء شيئا على غيره ثم على بعض نفسه ان كان له بعض فيدور حول نفسه كالنحلة الدائخة ثم يترنح ويسقط فى هوة الجهل والعجز اللذين اقحماه على الجامعـة .

وهو فى هذا كله لا يعرف يهدم تاريخ أمته ، ويصغر أمجادها ، ويجور على الحقيقة ، وينحرف بأذهان الشباب الغضة التى أوقعها سوء طالعها بين يديه ، ويكبر أقزام المستشرقين ، ويعمل فى خدمتهم لانه لا سبيل له الى العيش بنفسه ، ولا قوام له فهو يستنجد بغيره ، ويكبر هذا الغير ليعيش باسمه ، وباسم الاتفاق معه فى الراي « والعلـم » ، تماما كما فعـل استاذه من قبله فى الاستنجاد بالمستشرقين عندما قال بمخالفة لهجـة اليمنيين للهجة الشماليين ، والاستاذ لا يعرف فرقا واحدا بين اللهجتين ، ولا يعرف مرجعا واحدا يرتد اليه بمزاعمه العراض للتفريق بين اللهجتين فى عهود متأخرة فضلا عن التفريق بينهما فى عهد اسماعيل .

هذه السياسة التى اختطها طه حسين فى اكبار عمل المستشرقين ، والطنطنة به ، وفى ايهام قرائه انه لا يتابعهم فى الراي فحسب وانما يشاركهم فى علمهم ويزيد على ما عندهم ، هى الطريقة التى تابعه فيها من رمى بهم الجامعة ومن صاروا بعده يقودون أمور البحث فيها بحكم المنصب .

وقد تعرض طه حسين كما رأينا لما لم يعد نفسه له بأدواته وبوسائله وواجه التاريخ العربى ثم الاسلامى بالتخريب الذى بدأه فى « فى الشعر الجاهلى » صريحا مسفرا ، يبنى على شك ادعى أنه استمده من « ديكارت » ، مع تضمين أقواله ومقالاته الوحى بأنه قرأ « ديكارت » ، وقد قدمنا الادلة الدامغة القاطعة على انه لم يقرأ شيئا من « ديكارت » ، ثم حاول أن يذهب فى تصويره ما يدعى بمنهج « ديكارت » مذهبا يغرى بمتابعته فى لقاء « الخبر التاريخى » فراح يقول بأن التقدم الاوروبى كله انما بنى على أخذ المؤرخين الاوروبيين ، والعلماء الاوروبيين بهذا المنهج .

وقد رأينا أنه قال ذلك مغامرة ، واستنتاجا عفويا فهذا المنهج الذي دعى بمنهج « ديكارت » لم يطبقه المؤرخون الاوروبيون على تاريخهم ، ورأينا أنه يوم ذهبت قلة ضئيلة منهم الى الاستنجاد بالشك الديكارتى « زعما » صيروا التاريخ الاوروبى الى « عدمية » انتسفت التاريخ انتسافا حتى لقد نهض علماؤهم الى التضافر حول رفض « التساؤلية التاريخية » رفضا قاطعا ، صارخين فى وجهها : فلتذهب « التساؤلية التاريخية » الى الجحيم فمن الممكن كتابة التاريخ . وفى هذه العبارة الفصيحة الاعتراف المر بأن انتهاج الشك المسبق فى الخبر التاريخى منهج يجعل كتابة التاريخ عملا غير ممكن ، اذ أن الخبر بطبيعته وبتعريفه المنطقى قابل للصدق وللكذب . فالسبق اليه بالتكذيب نفى للصادق منه وللكاذب جميعا ولا تاريخ أذن .

الفصل الثالث

دوران الشك حول التاريخ الاوروبــي ضرورة علميــة :

واحب ان اعود الى القول بأن مثل هذا الشك الذي كان من الجائز والسائغ ان يثار حول التاريخ الاوروبى لم يكن له مسوغ ان يثور حــول التاريخ العربى . فقد رأينا ان الحالة البدائية التى عاشرت التاريــخ الاوروبى فاختلطت فيه القصة بالخبر ، وكيفت فيه الوقائع تكييفا أطلق للخيال العنان فى تصوير التاريخ فلم يصبح تاريخا ولا شبه تاريخ . هذه الحالة لم تكن حالة كتابة التاريخ العربى قط فى اي مرحلة من مراحل كتابته منذ القدم حتى احدث عصوره . فلقد نشأ التاريخ العربى القديم على هدي فكرة ذاتية نابعة من صميم الشعور بوجوب استبقاء العلــم تراثا حضاريا يسلمه كل جيل الى ما بعده . وكان هذا الحافز على كتابة التاريخ هو نفسه الرقيب العنيد على صدقه ، لانه لو مسه الكذب او المبالغة لكان غشا للاجيال التى كان كتاب التاريخ والعلوم يحرصون على تأمين وصول صدقها الى من بعدهم . والتاريخ بمعناه الحق قد نشأ فى الواقع انفراعا عن تدوين المعارف الانسانية عن العالم وتفاعله مــــع الحياة الانسانية سلبا وايجابا . فالنية الطيبة تسبق العمل ، وتسهر علـــى نظافتـــه .

وكتابة التاريخ العربى قديمة قدم الحضارة العربية المنبسطة على جميع بقاع العالم العربى الممتد من اقدم العصور على مواقعه الحالية ، بل يتجاوزها الى اواسط آسيا وشبه جزيرة ايبيريا .

والملاحظ ان مؤرخينا القدامى لا يعالجون تاريخ علمهم الاقدم الا باعتباره وحدة متماسكة تنبسط على بقاع العالم العربى القديم كلها . فحديثهم عن علم (ادريس) أو هيرميس أو توت ، وعن ترسب بقايــا

هذا العلم فى مصر والعراق ، تقدم لنا توازنا عقليا ونفسيا أبعدا التاريخ عن الوقوع تحت ضغط العصبيات المحلية ، وعن التأثر بالمضاعفات الناشئة عن هذه العصبيات .

ولم يكن للحضارة الانسانية فى مراحلها الاولى — وهى حضارة عربية خالصة — منافس يدعو مؤرخيها الى التوقف للنظر فيما عملوا هم وعمل غيرهم ، والمقارنة بين حضارتين أو تيارين تاريخيين متناهضين او متنافسين مما عسى أن يخلق العقد والمركبات النفسية التى تقضى بالانحراف عند كتابة التاريخ .

ولقد طال عمر هذا التفرد الحضاري بالعرب طولا تقررت معه لكتابة التاريخ أصول رسخت بالنفوس ، واتصل عملها ، واصبحت موروثا ضميريا يحصن النفس عن الانجراف فى تيار التعصب حتى بعد أن دخلت على التاريخ اجناس مغايرة ، لم يكن لها من الماضى شيء فراحت تنتحل لنفسها ماضيا حرمت منه بحكم التأخر التاريخى ، وكان انتحالها لماض مصنوع عاملا يمكن أن يحرك فى قلب المؤرخ العربى شعورا متناقضا مع ما اعتاده عند مواجهة التاريخ . لكن هذا الميراث الضميري العريق المبلور لمفهوم التاريخ وخطره عند المؤرخ العربى وقف بينه وبين الانحراف حاجزا ثابتا يرمى به على الانصاف المبالغ فيه خاصة عندما كانت تغيب عنه بحكم عوامل الزمن المبلى للذكرى وللذكريات الواضحة ، والعاصف بالاصول التاريخية البعيدة ، صور تلك الاصول .

ومن هنا نجد المسلمين — وبين أيديهم من ماضيهم القديم بعضه — (كما يبين المسعودي فى نص مضى) يلجون فى اكبار افلاطون واريسطو وغيرهما من اليونانيين ، ويعتبرونهم الاصول والينابيع على حين أن ابن سينا يصحح بعض منطق اريسطو على ضوء منطق « المشرقيين ، وعلى حين كانوا حين يعرفون أن افلاطون قد تلقى أصول معرفته فى مصر ، وان الفلسفة اليونانية النظرية قد خرجت كلها من برابى مصر . ولا اكاد اتردد

فى القول بأنهم كانوا يعرفون من أصول ما دعى بهندسة اقليدس فى أوروبا ما نعرفه نحن اليوم بحكم الدليل العملى والكشف الصلب للوحات العراقية التى وجدت مسجلة عليها هذه النظريات الهندسية .

فلقد كان بين أيدي هؤلاء العلماء من بقايا تلك الاصول ، ومــــن تجسيدها تطبيقا فوق سطح الارض ما يتفهم على أصول ما انحدر اليهم منسوبــا الى اليونـــان .

كانت روح الانصاف المبالغ فيها هذه فى المؤرخ العربى أثرا عريقا امتزج بنفسه وجرى فى دمه فارتقى بانسانيته فوق المنافسات والعصبيات التى تمرض التاريخ وتقتله فى أيدي ابناء هذه الشعوب المتأخرة النشأة ، المحرومة من الماضى ، الناظرة فى حسد وحقد الى ماضى الامة العريقة فهى تسعى جاهدة الى قتل تاريخ أصحاب التاريخ ؛ كما تسعى جاهدة الى أنتحال تاريخ لها مصنوع يردها الى شىء من السبق الحضاري لم يقع لها قط . وقد رأينا الدليل على شىء جسيم من هذا فى انتحال فلسفة الغزالى ، والزامها عنق شخصية دعيت بديكارت .

الفصل الرابع

صورة مهزوزة :

ومن عجب صنع القدر فى الاحتفاظ بالتاريخ ، ومن صور حرصه على فضح العابثين به أن يكرر التاريخ فى الواحد منهم صورة سابقه تكريرا يجعله نسخة منه ، وصدى تسمع وترى فيه الاصل : صوتا يطن وخيالا يرتعش ، تأكيدا من القدر للحقيقة الاولى وسخرية رائعة بهـــذه الصور العابثة التى تريد أن تفرض لنفسها وجودا ليس لها فى الحيــاة الحقيقيـــة .

ومن أصعق النماذج لهذه النسخ الشائهة الصورة التى رسمها صانع

ديكارت لشخصيته وفلسفته نقلا عن الاصل الحقيقى : نقلا عن حقيقة الغزالى وفلسفته .

فالانحدار بالهدف الجليل الذي ترسمه الغزالى من وراء اتخاذه الشك طريقا الى تحصيل حقيقة الوجود كله والسر العظيم القائم من وراء هذا الوجود الكبير ، الى الهدف التافه القزم الذي انتهى اليه ديكارت من نقطه الاربع المعروفة والتى وضحتها فى الاقسام السابقة من هذا الكتاب ترى فى وضوح صارخ الاهتزاز العنيف الذي نزل بالصورة بالقياس الى الاصل الجليل .

واصطناع الغزالى الشك طريقا فكريا للانتهاء منه الى الايمان بالله كان منهجا فرضته حالة العصر الذي كان الغزالى يعيشه فى البيئة الفكرية الاسلامية . فلقد كانت هذه البيئة قد بلغت قمة النضج العقلى ، وعرضت لها جميع احتمالات النظر فى الكون ، وجربت بالعمل وبالنظر أبعد ما تجربه البيئات المتعددة العناصر من العقائد ، وانتهت الى التحير بينها حتى انتهت الى الشك فى كل شىء ، حتى فى آلهها . فاذا جاء « الغزالى » ساعيا الى رد هذه العقول الجامحة الى الجادة : اي الى الايمان بالله فاصطنع منهج الشك البصير المتوازن منتهيا به الى اثبات وجود الله ، بل انه زاد على ذلك بيان الطريق الذي سلكه ، وبلاه بالتجربة وبالمعاناة ، ليتبعه غيره ممن شاء الاستزادة من العلم المفضى بصاحبه الى تمام الاطمئنان ، اذا صنع الغزالى هذا الصنيع وجرى على هذه السيرة فانه يستملى حوافزه من واقع عصره وبيئته ومن محيطه الفكري ، فليس كل ما يأتيه بغريب عن بيئته الفكرية ولا عن عصره .

أما اذا جاء ديكارت الى انتحال شك الغزالى فى بيئته التى كانت لا تزال تعيش على الاساطير وتتداوى ببقايا رفات القديسين ، وتستسلم للتثليث باسم التوحيد ، وتعيش على أكل لحم المسيح وشرب دمه خبزا وخمرا مؤمنة بأن هذه هى حقيقة الالوهية وأعلى درجات تصورها فان

منهج الشك للوصول الى الايمان بينها منهج غريب عن بيئته ، وشتلة منقولة من بيئة بعيدة الى وطن اجنبى . ولذلك كان طبيعيا أن يجور المنتحل للطريقة بهدفها عن أصله ، وان يجعل المبرر للدخول عليها شكه فى قيمة البلاغة والفلسفة ، وان يضطرب حتى فى قبول الحقائق الاساسية العقلية الاولى التى لا يتحقق عمل العقل الا بها على حين ان شك الغزالى قد وقف عندها باعتبارها الضرورات العقلية التى يجب على الانسان التصديق بها لانها أدوات العمل العقلى : قبلها على نور انبثق بصدره ، هو عنده الاصل فى كثير من العلوم .

وذان وجهان من وجوه التفريق بين الاصل الاصيل والصورة المهتزة للمنتحل .

هذه هى صورة « ديكارت » المنتحل لشخصية الغزالى ، او المنحول له تلك الشخصية : صورة مهتزة مرتعشة ، غير متناسبة الاعضاء ، هزيلة التكوين .

فاذا نحن جئنا الى شخصية طه حسين ، وهو ابو الانتحال فى تاريخنا كله ، وأستاذ مدرسة المنتحلين وحاميها فى هذا العصر ، وجدنا انفسنا فى مواجهة نسخة هزيلة جدا ، قميئة جدا من نسخ التقليد . تستنجد للوجود بكل صورة مهتزة سبقتها . ومعروف أن طه حسين لم يأت بفكرة واحدة من عنده ، او نبعت من صميم نفسه ، وقد ذكرت له ذلك وكتبته فى الصحف علانية وجبهته به وهو فى قمة تسلطه وزيرا لوزارة التربية والتعليم (المعارف يومئذ) وانا مدرس بالجامعة ، فخنس ولم يصنع أكثر من أن طلب محاكمتى باعتباره رئيسا للمجلس الاعلى للجامعة . وجاء حكم قضائى ضده .

فاصطناعه الشك « الغزالى » ، الذي لم يعرف حقيقته ودعاه بشك ديكارت ، انما جاءه تقليدا لما سمعه فى مؤتمر التاريخ المعقود فى بروكسل سنة 1923 ، وقد حضره . فزع أول الامر منه اشد الفزع ، واستنكره أشنع

الاستنكار حينما سمع استاذ الفلسفة البلجيكى يشكك فى وجود « سقراط » وكتب فى ذلك يتسخط هذا العمل على صاحبه أشد التسخط ، وسمع الجدال الحاد الذي دار بين أساتذة التاريخ الاوروبيين وبين الاستاذ البلجيكى وتطايرت بالطبع فى ذلك النقاش عبارات شك « ديكارت » و « منهج ديكارت » ، واتهام المعارضين للاستاذ بأنه يرجو بنفيه وجود سقراط أن ينال خلود الاسم كما نال خلود الاسم « وولف » الذي قال بأن « الايلياذة » و « الاوديسا » ليسا من عمل رجل واحد ، ولا من كتابة رجل واحد .

انكر طه حسين ذلك فى مقال نشر له فى « السياسة الاسبوعية ›› فى عام 1923 ، وفزع له أشد الفزع لان المؤرخين الاوروبيين قد فزعوا لنفى هذه الشخصية اليونانية التى يتعلقون بوجودها واشباهها تشبثا منهم بتكئة قديمة يرتدون اليها فى اثبات ماض لهم سابق . وكانت غيرتهم على نفى شخصية فرد ، لا على هدم تاريخ .

وعاد الى مصر ، وفى سنة 1925 كلف طه حسين بما لا علاقة لماضيه المدرسى به ، وبما لا مؤهل له فيه ، وذلك عندما نقل أوتوماتيكيا وبشرط مسبق عن الجامعة الاهلية الى الجامعة المصرية الحكومية نقل استاذا للادب العربى ، واختار تدريس الادب الجاهلى . ولما لم يجد عنده ما يملأ به ساعات العمل فى هذا الحقل الغريب عليه حار واوقعته الحيرة والمراجعة الاولية لبعض ما دار حول بعض شعراء العصر الجاهلى فى كتاب ككتاب ابن سلام على وجه استخدام « الشك » الذي ظنه « ديكارتيا » ورأى صورة منه زعم الزاعمون فى المؤتمر البروكسيلى انها من شك ديكارت .

وتفتحت أمامه أبواب الامل فساحا واسعة : لم لا يشك فى الشعر الجاهلى وقد سبقه الى شىء من ذلك غيره من المستشرقين وبذلك تمتلىء ساعات الدرس التى تصورت له من قبل عجافا لا تدر ؟ لم لا

تملأ ساعات الدرس الجاهلى بنفى الشعر الجاهلى وبذلك يكفى التاعبون تعب تحصيل الشعر الجاهلى وفهمه وتذوقه والتأريخ لـــه وليس يكلفه هذا النفى الا قراءة صفحات من صدر كتاب ابن سلام . كل شىء يدل ــ للاســـف ــ على أنه لم يقرأ الكتاب كلـــه .

وكان استنجاده فى هذا النفى ، ومقتعده « الشك الغزالى » الذي نحله الناحلون لمن يدعى « ديكارت » . فساق القدر الصارم منتحلا الـــى الاستنجـــاد بمنتحـــــل .

وكما كان « ديكارت » صورة مرتعشة مهزوزة « للغزالى » ، وصدى هزيلا للصوت العظيم خرج طه حسين صورة ، بل شبحا أشد ارتعادا وارتعاشا « لخيال ديكارت » . لم يعرض « ديكارت » التاريخ علـــى منهجه ، فأبى طه حسين الاأن يعرض الشعر الجاهلى والتاريخ على ما دعى له بمنهج « ديكارت » . فنزل بالهدف من « الشك » الغزالى الى دون مـــا نزل اليـــه « ديكارت » أو ناحله بمنهج « الغزالى » .

ثم أبى الا أن ينفخ فى هذه الكرة المطاطة وزاد النفخ وغلا فيه حتى اقام النهضة الاوروبية كلها والتقدم المادي الاوروبى الحديث على هـــذه الكرة ، وراح ينصحنا باتخاذ الشك المنفوش أساسا لنهضتنا كلها حتى نصير الى ما صارت اليه أوروبا عزة وقوة ورقيا فانفجرت الكرة تحت الثقل الضخم الذي وضعه فوقها . ورأينا كيف كان الرجل يلعب بالهواء فلا أوروبا أقامت نهضتها على الشك « الديكارتى » (ولا مصر تابعته فى اصطناع هذا الشك) ، ولما جاءت طائفة من مغامريها ــ فى ظل الضيق الخانق بفوضى الكتابات التاريخية المطعمة بالقصة والاسطورة ــ فهدموا تاريخهم هدما ، وأحالوه الى عدمية مطلقة ارتفعت الاصوات بوجوب نبذ « التساؤلية التاريخية » ، والعودة الى التوازن فى أخذ الخبر لان الشك فى الخبر هادم له هدما . وعاد القوم الى كتابة تاريخهم على النهج المتزن القائم على العقل فبقى تاريخهم ، هذا وهو القريب الزمن الذي لا

يرتد الى قديم عريق يوغل فى ظلام القرون ، ثم انه هو التاريخ الذي كتب فى مرارة الشعور بافتقاد الماضى غير الموجود فهم لهذا يتلمسون لانفسهم — تحت ضغط مركب النقص — ماضيا يحاولون انتزاعه قسرا بانتحال كل ما أمكن انتحاله من الماضى الانسانى اعتمادا على الشبهة مهما اهتزت وهم لهذا يعملون معاول الهدم فى تاريخنا القديم تخفيفا ونجاة بأنفسهم من هذا الاختناق النفسى بنقص الماضى .

الفصل الخامس

تعثرات وادعاءات :

الحرب التى أشعلتها أوروبا باسم الصليب على العرب لم تتحر الواقع المادي العربى فحسب ولكنها تجاوزته الى الماضى التاريخى تحاربه باسم ما دعته « النقد الحديث » و « البحث الجديد » ، وساقت عقدة النقص طه حسين ، كما ساقه نقص المعرفة الى التطوع فى خدمة هذه الموجة الجائرة ، وكانت الشهرة مطلبه أولا وآخرا ، ولم يسخر لنفسه فى تحصيلها أداة الا هذا الهجوم الارعن على الماضى العربى . ولما حصل الشهرة عن طريق لفت الناس اليه بما جرحهم ، وآلمهم ارتد عما كان يرغى به ، وراح يتلمس عند خصومه ومعارضيه أسباب العيش بانتحال ما قالوا به واثبتوه فلا مجال لمعارض ولا ناهض فى وجهه . كل ما يروج عند الناس كان طه حسين يتجر به . وكما تقلب الرجل الغريب بين محاربة الوفد ورئيسه وبين الثناء البالغ عليه وعلى رئيسه ، سياسة للعيش وتحصيلا للشهرة ، تقلب بين حرب العرب فى تاريخهم واسلامهم ، وبين محالفة العرب فى هذا التاريخ وفى مناصرة هذا الدين . ولم يكن ذلك كله عن ايمان بما كان يقول وانما كان تجارة بما يروج .

فليس يخلو كتاب من الكتب التى خططها حول الاسلام من غمزة

مغمضة المسلك ، يمر بها الغافل خببا من غير احساس ، كما صنع فى « الشيخان » حينما جاء الى الحديث عن عدد الجيوش العربية والرومانية، ونوه بشكه فى قيمة تلك الانتصارات فى عبارات ملففة بما كان قد كف زمانا طويلا عن اتباعه منذ كتب « فى الشعر الجاهلى » من امثال : « وانا أشك . . » وعلم الاحصاء الحديث . . » الذي لم يكن العرب يعرفونه ، حتى يصححوا بهعددالجيوش الرومانية التى كانوا يحاربونها ، وعدد قتلاهم فى حروبهم معهم ، ولم يفلت الفرصة السانحة بضرب المثل والتذكير بالاحاديث التى زيفت على رسول الله وهو من هو قدسية ومقاما ، وفكيف بما يمكن أن يزيف حول أبى بكر وعمر وهما اقل قدسية من الرسول ؟

ولم تكن القضية بحيث تدعو الى هذا التشقيق للقول ، والتبجح بالمثل غير المتساوية أو المتناسبة مع القضية التى اثارها وهى قضية عدد القتلى من النصارى ومن المسلمين ، ولكنها كانت المناسبة التى خالها مواتية لاثارة أمور كانت تؤرق أحلامه .

— لم يكن عد الجيوش الرومانية يعجز طالبا :

فلم يكن فى تاريخ الجيوش جيش يمكن عده فى منازله بأيسر مما كان يمكن مع الجيش الرومانى : ذلك ان الفيلق الرومانى كان فى ذلك العهد يصل عدده الى ستة آلاف جندي ، موزعة توزيعا معروفا مشهورا على مختلف اسلحته . وكان منزله على أرض مناخه محدودا بمربع واضح التكوين تنصب فيه خيام وحداته منفصلة تماما عن جاره . وكان التنظيم الضامن لدقة سوق الجيش بغير اضطراب الى ساحة العمل عند الحاجة يقضى باتخاذ مخارج الخيام الى جهة معينة ، ومداخلها من الجهة المقابلة . فاذا صدر للجند الامر بالخروج خرجوا جميعا من أبواب تصب فى جانب واحد من منزل الفيلق حتى تنتظم صفوفه فى أقصر فترة للقاء العدو .

فالمار بين منازل هذه الفيالق يكفيه عدها ان يلاحظها ، والمشرف على منازلها من عل يأخذها بعين الطائر عدا لا يضطرب . وما دام الفيلق

يصل عدده الى ستة آلاف رجل فما أيسر ضرب عدد المنازل فى ستة آلاف وبذلك يحصل على عدد الجيش الرومانى .

ـ واحصاء الجيش العربى قبل حشده وفى ساحة القتال :

وأما الجيش العربى فلم يكن أمر عدده بحيث يخفى ، فالقبيلة ترسل مقاتليها من بنيها وهى تعرفهم واحدا واحدا بحكم الروابط العائلية التى تؤلف العمود الفقري للتكوين القبلى ، وهم حين كانوا يصلون الى عاصمة الدولة كان يصلها معهم بالطبع عددهم واسماؤهم ، وكانت هذه الاعداد والاسماء ترصد فى سجلات الدولة ، ومن لا يحمل منهم السلاح يسلح من بيت مال المسلمين ــ وقد أعدت لذلك العدة منذ أواخر عهد الرسول ، واتصل العمل وأحكم تنظيمه على عهد ابن بكر ، وتم له الاحكام والسلامة التامة مع نمو أعداد المسلمين على عهد عمر . فلم يكن مقاتل واحد يخرج من المدينة الا مسلحا ، وكانت تنظم لمن لا مركب له وسيلة تأمين وصوله الى مكان المعركة ، وقد يتعاقب الرجلان على المركب الواحد ، ومن وراء ذلك مال المسلمين من الانعام والخيل ، وهو المال الذي حمى لــه « حمى ضرية » عمر رضى اللهعنه ، وهو أحد « الشيخين » اللذين كتب عنهما الرجل الغريب كتابه . وهو الذي أبقى الديوان الفارسى فى الارض التــى تحكمها فارس ، والديوان الرومى فى الارض التى كانت تحكمها الروم تيسيرا لانتظام العمل الحسابى ، وتأمينا لاتصال عمل الدولة فى ظــل تحرير الارض فلا يضيع زمن فى النقل الى وضع جديد والدولة ماضية فى دفع التحرير الى غايتــه .

ـ ابقاء الديوان على حاله فى الارض المحررة كان لضمان استمرار الاحصاء :

وعمر وهو واحد اثنين كتب طه حسين كتابه عنهما كان على الاقل جديرا بأن يستثنيه من توهمه ان الخلفاء المسلمين كانوا يخرجون الناس فوضى من غير عدد ، فهو الذي ورد النص بأنه أمضى الديوانين فى الارض المحررة على سابقيهما . لكنه كان يستمرىء الشطح المنتشى ويكتفى بالتلويح بظاهر

من العلم امام المغفلــين .

ولو أنه كان يقرأ فيتمعن فى هذه الاولية التى تدرس فى التاريـــخ للمبتدئين ، ليتجاوز فيها فهمه أفهامهم لادرك ان لمعنى تدوين عمر الدواوين هنا دلالة على أنه لم يكن يريد أن يضيع الوقت والناس فى حمية نقـل السلطان عن الادارة القديمة الى الادارة الجديدة ، فى تحويلات يمكن أن تؤجل حتى تتم فى ظل السلام،والحكم الراسخين فى الارض الجديدة بعد أن تثبت اقدام الفتح ، وأن ليس معنى ذلك ان امور الدولة والحرب كانت تمضـى قبل ذلك ارتجالا ، أو ان العرب لم تكن لهم الوسيلة لتسجيل اعـداد جيوشهم ، أو مقادير اعطياتهم قبل ذلك فى لفتهم ، وفى مركز التحرك الى العمل ، ودفع عجلة الفتح الى اقصاه . وهذا كله فضلا عن احصاء الغنائم، وكانت هائلة ، وعن تقسيمها على المقاتلين فى سبيل الله : للفارس سهم ولفرسه مثله . فهل يتم هذا دون احصاء المقاتلين وافراسهم ؟ وفضلا عن قراءته عن نساء المقاتلين اللواتى كن يصحبن الجيوش العاملة فى الارض التى غشوها ، كيف كن يتخللن ارض المعركة بعد انتهائها للكشف بين ضحايا المعركة عن الجرحى بين القتلى عـل منهم من كانت به بقية من ذمـاء فيسعفنـه .

لعله لو امعن النظر لفهم ان هذا وحده كان كفيلا بضبط عدد القتلى والجرحى من بين المسلمين وغير المسلمين جميعا فى ميدان المعركة . اما من غاب فى لجج نهر أو تردى فى هوة فليس يعود ، فهو جدير بأن ينبه عنه رفاقه انلم يكن له من الاهل المصاحبين من ينبه اليه ، أو من يفتقده من مقسمى الغنائم عند الاتيان الى تقسيم الغنيمة والاسلاب .

لكن الرجل لم يكن يقرأ ، ولم يكن يمعن امعان المؤرخ فى النـص اذا هو قرأ ، وهذا هو الجهل ، فان لم يكن الامر كذلك ، وابى أصحابه ومن كان الرجل يعولهم الا القول بأنه كان يعلم واخفى فانها الطامـة والجريمة ؟ ولهم بعد هذا ان يختاروا لصاحبهم ما حلا لهم .

ـ الديوان العربى فى المدينة ومكة :

واحب أن انبه هنا الى أمر المحت اليه فى الفقرة الماضية : وهو أن امضاء عمر فى الارض العربية المستردة الديوانين السائدين فيها لم يكن لان المدينة لم يكن بها ديوان عربى وتسجيل ينتظم به مال الدولة فهذا نوع من الهذيان والخرف فكيف تنتظم أمور دولة مهما تصاغر سطحها دون احصاء ؟ وكيف تقع الامية الحسابيـــة فى دولة كانت ثروتها وقدرتهـــا الاقتصادية وبناؤها الاجتماعى كلها قائمة على التجارة ، والتجارة مع الخارج ، ورأس مالها فيها رأس مال الافراد من أهلها ، يخرج معه الامناء من القادرين لاداء الحسبة عنه عند العودة بالمال ـ كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أمين السيدة خديجة قبل الرسالة على مالها ـ وكان رئيس قافلة التجارة أمين من عجز عن ايفاد وكيل خاص له ، فهو مكلف بأن يؤدي الحساب الى كل من لا أمين له ، وهؤلاء هم الكثرة الكاثرة ، فهل كان أبو سفيان ـ وهو آخر رؤساء هذه القوافل التجارية الى الشام ـ يحمل فى ذاكرته وفى حافظته الحسبة التفصيلية لكل تجارة خرجت معه الى صاحبها بعد العودة ؟ وأي جبروت حافظة هـــذا ؟

وهل بدل أبو سفيان الكتابة القديمة التى كان يعرفها بخط الجزم الذي علمه له صهره بشر بن عبد الملك الكندي أخى صاحب « دومـــة الجندل » ، الا اختيارا للايسر اداء ، والادق دلالة ؟ وهل كان أسرع الناس الى ذلك وأخفهم اليه الا تمكينا لنفسه من النهوض بالعبء الذي تكلفه فى مجتمعه التجـــاري ؟

وهل كانت القدرة التى ميزت زياد بن ابى سفيـــان حتى وضعتـــه موضع الحاسب فى احصاء غنائم جلولاء ، والنهوض بالبيان عنها فى حضرة عمر بن الخطاب البيان المعجز ، وكانت من الجسامة بحيث يصفون ـ الا ميراثا عرقيا دساسا فى أسرة بلت الحساب الضخم بالتجربة الطويلـــة فى النهوض بالاشراف على تجارة قريش فى الجاهلية ؟

انه ان لم يكن لزياد الا هذا القدر من ميراثه عن اجداده دليلا علـــى صدق انتسابه الى أبى سفيان لكفاه مصدقا وشاهدا ، ولكذب الذيـــن أبوا ـــ حقدا ونكاية ـــ الا أن ينسبوه الى أمـــه .

كان العرب من أكتب الناس ، وكانوا من أحسب الناس ، وما كان لشعب تاجر تقوم حياته فى أخطر وجوهها على التجارة ، وما كان لتجارته ـــ وبلاده لتقوم فى الجاهلية كلها مقام المعبر الثابت لنقل المتاجر بين قارات العالم الثالث الكبرى ـــ لترتفع فى الفراغ من غير كتابة . وما كان لشعب كاتب تاجر تضطره تجارته الى اجراء الحسبة الضخمة كل يوم دون أن يستغل معرفته للكتابة والحساب ، وما كان الحساب والجبر والصفـــر لينشآ ويجسما بقدر ما وقع فى العرب وليس لهم ماض عريق فى الكتابة والحساب والتنظيـــم . وما كان يمكن أن يبنى هذا الشعب جيوشه ، ويفتح فتوحه ، ويحطم بها فى وقت واحد أضخم قوتين عسكريتين فـــى العالم يومئذ من غير تنظيم لجيوشه ، ومن غير كفاية لهذه الجيوش ، ومن غير اختيار للوسائل العاملة فى الحرب للقاء نظام عدوه بنظام ومران يفوق ما عند هذا العدو حتى يقهره ، وما كان هذا كله يتم من غير المعرفة السليمة ، والحسبة التامةلما كان عند هذا العدو ، ولما يلقونه به .

ـــ النص التاريخى الايجابى فى مكان ليس سلبا لسواه فى غير المكان :

لقد آن الاوان لننبذ هذه النظرة العابثة التى سيطرت على أذهان طائفة ممن وقفوا عند بعض النص الايجابى ـــ اذا ورد ـــ على أنه سلب لسواه . لا شك فى أن كل قرش كان يرد الى المدينة من خارجها وكل قرش كان يخرج منها فى نفقة أو عطاء كان يحسب ويسجل . وانما جاء النص على استخدام ديوان فارس وديوان الروم فى بعض الارض المفتوحة لان بذل الجهود فى زحمة الانتقال ، وفى دفع الفتح كانت عملا فجائيا يحـــول

تيار الحياة الى مجرى جديد ، ويدعو الدولة الى تسخير جهود هى فى اشد الحاجة الى توفيرها ، ولم يأت لانها لم تكن كاتبة ، ولم تكن حاسبة ، فهذه أسطورة تتناهض مع مجرى التاريخ كله ، فى دلالاته الطبيعية ، وفى دلالاته الباقية .

ـ كان للعرب الجاهليين علومهم وحسابهم .

ورحم الله ابن فارس اذ قال :

« وزعم قوم ان العرب العاربة لم تعرف هذه الحروف بأسمائها ، وانهم لم يعرفوا نحوا ولا اعرابا ، ولا رفعا ولا نصبا ولا همزا ...

والامر فى هذا بخلاف ما ذهب اليه هؤلاء ، ومذهبنا فيه التوفيق ، فنقول :

... لم نزعم أن العرب كلها مدرا ووبرا قد عرفوا الكتابة كلها ، والحروف اجمعها . وما العرب فى قديم الزمان الا كنحن اليوم فما كل احد يعرف الكتابة والخط والقراءة ... وكان فى أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كاتبون ، منهم عثمان وعلى وزيد . وقد عرضت المصاحف على عثمان فارسل بكتف شاة الى أبى بن كعب فيها حروف فأصلحها ...

والذي نقوله فى الحروف هو قولنا فى الاعراب والعروض . والدليل على هذا وأن القوم قد تداولوا الاعراب أنا نستقريء قصيدة الحطيئة التى أولها :

شاقتك اظعان لليلى دون ناظرة بواكر

فنجد قوافيها كلها عند الترنم والاعراب تجيء مرفوعة ، ولولا علم الحطيئة بذلك لاشبه أن يختلف اعرابها ، لان تساويها فى حركة واحدة اتفاقا من غير قصد لا يكاد يكون .

فان قال قائل : فقد تواترت الروايات بأن أبا الاسود أول من وضع

العربية ، وان الخليل أول من تكلم فى العروض . قيل له : نحن لا ننكر ذلك . بل نقول : ان هذين العلمين قد كانا قديما ، واتت عليهما الايام ، وقلا فى أيدي الناس ثم جددهما هذان الامامان . وقد تقدم دليلنا فى معنى الاعراب ، واما العروض فمن الدليل على انه كان متعارفا معلوما قول الوليد بن المغيرة لقول من قال : ان القرآن شعـــر :

لقد عرضته على اقراء الشعر : هزجه ورجزه ، وكذا وكذا فلــم اره يشبه شيئا من ذلك . افيقول الوليد هذا وهو لا يعرف بحور الشعر ؟

وقد زعم أناس أن علوما كانت فى القرون الاوائل ، والزمن المتقادم وانها درست وجددت منذ زمان قريب ، وترجمت واصلحت منقولة مـــن لغـــة الـــى لغـــــة .

وليس ما قالوا ببعيد ، وان كانت تلك العلوم بحمد الله وحسن توفيقه مرفوضة عندنا » . (المزهر للسيوطى ـــ ج 2 من ص 343 حتى ص 346 ـــ دار احياء الكتب العربية ـــ القاهرة) .

(وفى كتابى (تاريخ الشعر العربى حتى آخر القرن الثالث الهجري) باب فى قدم وجود الكتابة عند العرب من ص 192 حتى ص 203 . فارجع اليه فهو باب شاف كاف ، وسيأتى فى هذا الكتاب منه ما يدفع الباطل .

ومن كانوا يعرفون الكتابة والنحو والعروض فقد كان أولى بهم ان يسجلوا حساباتهم .

ولكن طه حسين لم يكن يعرف ما عند العرب كما لم يكن يعرف ما عند الافرنج على ما مربنا وكان مغامرا فى باب المعرفة ، ودخل علـــــى التاريخ بعـــدة العامـــة .

ـــ كتب تنشر الجهل والبلبلـــة :

ومن الغريب الشاذ حقا أن يجد كتاب مثل كتاب « الشيخان » ، فى زيفه ، ودسه ، وجهله طريقه بعد هذا الى عقول ناشئتنا فيقرأ فـــــى

ثانوياتنا . لكن الطريق معروف ، وما دام هناك نفع وانتفاع وما دامت هناك عصابة تجد أن بقاءها لا يتصل الا فى ظل بقاء اسم صانعها وعمله فان مثل هذه الكتب سيتسلل الى اقدس مقدساتنا .

بمثل هذه الاساليب الرخيصة كان يزيف التاريخ . فقد كان يكفى طه حسين يوما ان يقول :

« اما انصار الجديد فالطريق امامهم معوجة ملتوية تقوم فيها عقاب لا تكاد تحصى ، وهم لا يكادون يمضون الا فى اناة وريث هما الى البطء اقرب منهما الى السرعة ، ذلك أنهم لا يأخذون انفسهم بايمان ولا اطمئنان ، أو هم لم يرزقوا هذا الايمان والاطمئنان ، فقد خلق الله لهم عقولا تجد من الشك لذة ، وفى القلق والاضطراب رضا . وهم لا يريدون ان يخطوا فى تاريخ الادب خطوة حتى ينتبهوا الى موضعها ، وسواء عليهم وافقوا القدماء وانصار القديم أم كان بينهم أشد الخلاف » . كان يكفيه قول كهذا لكى يظن قارئه ، محمولا على ظنه باحسان الظن الموروث فى غرائزنا للعلماء بناء على تجربتنا للعلماء فى تاريخنا الطويل ، أنه قد قرأ واطال القراءة ، وامعن وبالغ فى الامعان حتى انتهى الى النتائج التى هو فى طريقه اليها ، حتى يطمئن .

لذلك نرى الآن ، وبعد كل هذه الدراسات لما قدمه انه لم يصب من المعرفة حظا خطيرا بل ضئيلا ، وانه كان رجلا يلعب فى ذلك بالنار .

لم يتقدم ببطء الى نتائجه التخمينية ، وانما وثب اليها وثبا لم يرحم فيه نفسه ولا غيره . ليس ما نحن بصدده دينا ، ولكنه مس الدين . وان عمله الهدام الموغل الى التاريخ بحمق ليذكرنى بقول الرسول صلوات الله وسلامه عليه :

(ان هذا الدين متين فأوغل فيه برفق فان المنبت لا ارضا قطع ولا ظهرا أبقى) .

بهذه الاداة الرثة البالية ، وبهذه الطريقة الرخيصة من طرق الدعاية دخل طه حسين على التاريخ العربى وعلى الادب العربى وعلى الاسلام، فنفى الشعر الجاهلى جملة ، وقال عنه أنها مصنوع فى الاســـلام فيقـــــول :

« ذلك ان الكثرة المطلقة مما نسميه شعرا جاهليا ليست من الجاهلية فى شىء ، وانما هى منتحلة مختلقة بعد ظهور الاسلام ، فهى اسلامية تمثل حياة المسلمين وميولهم واهواءهم اكثر مما تمثل حياة الجاهليين » .(ص 7 من كتاب (فى الشعر الجاهلى لطه حسين) .

واذن فالكثرة المطلقة من الشعر الجاهلى اسلامية تمثل حيـــاة المسلمين وميولهم واهواءهم .

وهو حين يضيف هذه الكتلة من الشعر الجاهلى للمسلمين ، ويمثل بها ميولهم واهواءهم وحياتهم ينفيها عن الجاهليين لانها لا تمثل حياتهم ولا اهواءهم ولا ميولهم . فيقول عنها :

« افتظن هؤلاء القوم (الجاهليين) من الجهل والغباوة والغلظــة والخشونة بحيث يمثلهم هذا الشعر الجاهلى ؟ » (ص 20 من فى الشعر الجـاهلـــــى) .

لا اظن ان طه حسين بعقله ذي الثقوب والخروم قد أراد الى اثبات ان المسلمين — وهم الذين قال عنهم ان هذا الشعر الجاهلى كان يمثل حياتهم وميولهم واهواءهم — من الجهل والغباوة والغلظة والخشونة بحيث يمثلهم هذا الشعر فى رأيه ، وان دل على هذا كلامه .

لكن عقله المخرم المثقب لم يكن من المستطاع لديه ان يعكس موضوعه كلا يلحق أطرافه ، ويستجمع عناصره بعضها الى بعض ، وينسق بعضها الى بعض ، حتى يبدو له تهافتها . فهو يلقى بالقول هنا متشدقا تستعذب اذانه وقعه ، وتستطيب نغمته ، ولا عبرة بدلالاته ولو تناقضت . ثـم

يعود فيلقى ببعضه هناك منقوضا بما سبق أو ناقضا له ، يستعذبه ويسيغه تماما كالاول بمد أن نسى الاول .

ونتائج هذا العقل المثقب المخرم منطقه الذي ساد بحثه « الجديد » ، فهو يبدأ بالفرض الذى لا يلبث الا القليل حتى يصبح عنده ظنا ، فاذا مضى قليلا انقلب الظن عنده الى يقين علمى . وعلى هذا الطريق ينتهى الى نفى الشعر الجاهلى عبر سلسلة من هذه الخطوات الثلاث .

ومن الطرائف انه يصف هذا المنهج الذي اتيمه ويحضنا على اتباعه ، فيقول :

« والناس جميعا يعلمون أن هذا المنهج الذي سخط عليه انصار القديم فى الدين والفلسفة يوم ظهر قد كان من اخصب المناهج واقومها واحسنها اثرا ، وانه قد جدد العلم والفلسفة تجديدا ، وانه قد غير مذاهب الادباء فى أدبهم ، والفنانين فى فنونهم ، وانه هو الطابع الذي يمتاز به العصر الحديث .

فلنصطنع هذا المذهب حين نريد أن نتناول أدبنا العربى القديم وتاريخه بالبحث والاستقصاء » (طه حسين — فى الشعر الجاهلى ص 11) .

قد تأخذ العامة واشباههم هذه الطنطنة على انها تعبير عن حقيقة ، وكثرة الناس تقدس الكلمة المطبوعة ، وانهم ليأخذون مدلولها على أنه حقيقة مؤكدة لانهم يحبون أن يريحهم غيرهم من القراءة فيقرأ هو لهم ثم يحمل اليهم خلاصة قراءاته ، وبذلك يكون قد وضع بين أيديهم ثمار العلم كلها لم يكلفهم جهد البحث عنها فلقد بذله هو .

الكتاب الثالث

المنهـــج

الباب الاول

الفصل الاول

لـــم يكن هــذا المنهج « لديكـــارت » ،
وانما كان « منهج الغزالى » ، كما رأينا .

و « الغزالى » لم يوجده ليطبقه على هذه العلوم ذات المواضيع المتصلة بواقع الحياة المادية . لم يوجده لانه شك فى قيمة الحساب والجبر والبيان ، أو فى معالجة التاريخ ، والجغرافيا وما تشاكلها . فلقد كانت لهذه العلوم مناهج تحقيقها ، ومعايير صدقها من كذبها .

« (الغزالى) قد حصلها طالبا ، وأتم تحصيل ما كان منها فى عصره تحصيل الطالب الفذ والعالم الناظر ، ودرس منها ما درسه فى معاهد العلم التى عمل فيها عمره الا السنين التى اعتزل فيها الناس متصوفا يرجو رضا ربه ويسعى الى تصفية روحه ، فيقع على اداة لتحصيل العلم بالكون وما وراء الكون تتم معرفته ، وتصله بما تعجز الحواس الجارفة للجسد الغاشية للروح أن تصله به .

فهو عارف بمعايير تحقيقها ، وهو فيها راض عن هذه المعايير ، وعصره مثله ، لم يخالف فى ذلك احدا ولم يخالفه فيها احد .

يقول : « اعلم أن العلم الانسانى يحصل من طريقين : التعلم الانسانى ، والثانى التعلم الربانى .

أما الطريق الاول فطريق معهود ومسلك محسوس ، يقر به جميع العقلاء .

وأما التعلم الربانى فيكون على وجهين : أحدهما من خارج وهو

التحصيل بالتعليم ، والاخر من داخل وهو الاشتغال بالتفكر من الباطن بمنزلة التعلم من الظاهر ، فان التعلم استفادة الشخص من الشخص الجزئى والتفكر استفادة النفس من النفس الكلى » .

(الغزالـــى ـــ الرسالة اللدنيـــة ص 112 من كتابه « القصـــور العـــوالـــــى ») .

والعلم بمقتضى هذا النص قسمان : قسم يحصل عن طريق التعلم الانسانى ، « وطريقه معهود ومسلكه محسوس ، يقر به جميع العقلاء » .

وليس « الشك المنهجى » الذى رسم الغزالى منهجه ، وصـــــور خطوطه ، وطبقه فى تحقيق الروحانيات هو طريقه المعهود فى تحصيل هذا العلم الانسانى وتحقيقه ، وليس هو المسلك المحسوس الذي يقر بـــه جميع العقلاء فى تحصيل هذا العلم . كما قال .

فلقد كان للتحقيق فى « الحديث النبوي علومه » ومناهجه التى لم يختلف فيها الغزالى مع أحد ، ولا أحد اختلف معه فيها .

وكان للتحقيق التاريخى طريقه ومنهجه ومراجع التاريخ عندهـــــم معروفة ، منها القديم الباقى الذي رضيه علماؤه وقاموا الى جانبه ، ولو اسخط ذلك عليهم بعض الفقهاء ، كما صنع ابن الكلبى ، وكما ورد فـــى اشاراته التى ذكرت بعضها ، وكما ورد فى المسعودي الذي قدمت مـــن قبـــــــل .

وكان الطب نظريا وتجريبيا يؤخذ عن كتبه وعن علمائه ، ولا يشك فيه أو فيهم أحد وهو الذى يقول عن علم التشريح وعلم الطب :

« . . . علم التشريح وهو علم عظيم والخلق غافلون عنه ، وكذلـــك علـــم الطـــب . » (المنقذ من الضلال ص 93) .

وحتى هذه النظرة التى تبجل الطب قد نقلها عنه « ديكارت » فيما نقلـــــه .

ويقول عن « العلوم الرياضية » فى تقسيمه العلوم :

« أما الرياضية فتتعلق بعلم الحساب والهندسة وعلم هيئة العالم ، وليس يتعلق منها شيء بالامور الدينية نفيا واثباتا ، بل هى أمور لا سبيل الى مجاحدتها بعد فهمها ومعرفتها » .

« واما المنطقيات فلا يتعلق شيء منها بالدين نفيا واثباتا ، بل هو النظر فى طرق الادلة والمقاييس وكيفية تركيبها ، وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبه ، وان العلم اما تصور وسبيل معرفته الحد ، واما تصديق وسبيل معرفته البرهان . وليس فى هذا الامر ما ينبغى أن ينكر ، بل هو من جنس ما ذكره المتكلمون ، واهل النظر فى الادلة ، وانما يفارقونهم بالعبارات والاصطلاحات ، وزيادة الاستقصاء فى التعريفات والتشريعات » .

« واما علم الطبيعيات فهو بحث عن عالم السموات وكواكبها وما تحتها من الاجسام المفردة كالماء والهواء والتراب والنار ، ومن الاجسام المركبة كالحيوان والنبات والمعادن ، وعن أسباب تغيرها واستحالتها وامتزاجها . وذلك يضاهى بحث الطبيب عن جسم الانسان واعضائه الرئيسية والخادمة وأسباب استحالة مزاجها .

وكما ليس من شرط الدين انكار علم الطب فليس من شرطه أيضا انكار ذلك العلم الا فى مسائل معينة ذكرناها فى كتاب (تهافت الفلاسفة) . » .

« وأما الالهيات ففيها أكثر أغاليطهم ، فما قدروا على الوفاء بالبراهين على ما شرطوه فى المنطق . ولذلك كثر الخلاف بينهم فيها . ولقد قرب ارسطاليس مذهبه فيها من مذاهب الاسلاميين على ما نقله الفارابى وابن سينا » . (المنقذ من الضلال — من ص 22 حتى ص 27) .

— وضع الغزالى منهجه هذا للتطبيق على الآلهيات

لم يطبق « الغزالى اذن منهجه فى « الشك للتحقيق » على تلك

العلوم ، وانما وقف به عندما اتصل بالالهيات وما تفرع عليها . اما غيرها فعنده ان لها مناهج تحقيقها التى لا اعتراض لاحد عليها .

ومثال حاسم من اقواله فى الابتعاد بشكه عن مدار هذه العلوم الدنيوية قوله :

« . . . يحصل لك علم ضروري لا يمكنك ذكر مستنده على التعيين ، كالذي يخبره جماعة بخبر متواتر لا يمكنه ان يذكر أن اليقين مستفاد من قول واحد معين ، بل من حيث لا يدري ، ولا يخرج عن جملة ذلك ، ولا بتعيين الآحاد (من حملة الخبر المتواتر) . فهذا هو الايمان القوى العلمى » . (المنقذ من الضلال ص 57) .

فالرجل الذي نظم منهج « الشك التحقيقى » ووضعه موضع التطبيق على « الآلهيات » و « الروحانيات » هو الذى يرفض تطبيقه فى سواهما من العلوم ، لان لموضوعات هذه العلوم ملابسة مادية لوجود الانسان فهو لا ينتزعها من غيب خبر به ، وهى لذلك ليست منطلقا لاعمال الشك المبلبل فيما لا مجال للبلبلة فيه .

وسبيل تلقى « العلم اليقينى » عن طريق التواتر للخبر المحمول مجمعا عليه من عصر الى عصر ومن جماعة الى جماعة هو سبيل تلقى الخبر التاريخى أحيانا . ومع أنه أكثر سبل انتقال الخبر تحررا من الاتصال بأصله من كتاب باق ، أو نص منسوب فانه أفاد عند هذا العالم الفذ الذي أفاد « ديكارت » بانتحاله بعض علمه صفة « العبقرية » عند أصحابه ، أفاد « العلم اليقينى » .

الفصل الثانى

لم يقدم الغزالى منهجه الشاك قانونا يتبعه النـــاس

وانا هنا حريص على أن انبه الى أن « الغزالى » لم يسق منهجـــه الشاك هذا على انه طريقة قننها ليعطيها للناس لكى يتبعوها فى سيرتهم العلمية ، أو يحضهم على اتباعها . انما كانت سيرة اصطنعها لنفسه ، وجرى عليها فى تحقيقه الذى أداره حول « الآلهيات والروحانيات » حتـــى يلزم نفسه البرهان فى كل قضية ساقها فيهما الى الناس ، بعد أن اتخذ لنفسه موقفا كان الملاحدة والمنكرون لبعض الحقائق الاعتقادية يقفونه . فهو ينطلق معهم من موقفهم الشاك لينتهى بهم عن طريق البرهان الى اليقين . لم يلق « الغزالى » بمنهجه هذا بين الناس حقا مشتركا أو هدية الـــى الباحثيـــــــن .

وقد أدرك هذا الموقف الغزالى فى وضوح صاحب « ديكارت » الذي اختبأ وراء اسمه فكتب عنه أنه يؤثر الا يتبعه بنو قومه فى هذا المنهج الذي أتبعه . وهو فى هذا يسير على أعقاب الرجل الذي نقل عنه طريقتـــــه ومنهجـــــــه .

والغزالى كان يعلم فى هذه العلوم التى أمضى مناهجها ونتائجها فى رضى وقناعة ما يكاد أهلها يعرفونه منها ، يقـــول :

فلما رأيت أصناف الخلق قد ضعف ايمانهم الى هذا الحد بهــــذه الاسباب ، ورأيت نفسى لازمة مجتهدة ملبة كشف هذه الشبهة حتى كان افضاح هؤلاء أيسر عندي من شربة ماء لكثرة خوضى فى علومهم وطرقهم : أعنى طرق التصوفية والفلاسفة والتعلمية والمتوسمين من العلماء انقدح فى نفسى أن ذلك متعين فى هذا الوقت محتوم » . (المنقذ من الضلال

ص 62) .

لم يكن « الغزالى » تلميذا فاشلا مثل « ديكارت » ، ولم يكن يتمحل للمنهج الذي استعاره وانتحله علة من الشك فى قيمة العلوم التى أشار الى شكه فيها ، بل كان الاستاذ الواسع العلم المجرب للعلوم المبتلى لها مواضيع ومناهيج ، ولذلك وقف التوازن العقلى عند حد لا يعدوه فى تطبيق المنهج الذي اختاره لرد الزائغين الى الطريق القويم .

ومن أراد أن يعرف قدر علم علماء ذلك العصر ، وقدر بلائهم العمل العقلى ، وقدر اتساع مدى المعارف الانسانية يومها ، وقدر ما كانوا واقعين فيه من بلبلة فكرية بحكم ما ارتقوا اليه ، وخاضوا فيه فليرجع الى « المنقذ » هذا . كانت البلبلة الفكرية الداعية الى تدخل الغزالى بمنهجه قمة ما يبلغ اليه العقل العامل .

والغزالى حينما كان يتوجه بفكره انما كان يتوجه به الى هؤلاء العلماء وحدهم لا يشرك العامة معهم ، فهؤلاء أقرب الى يقين الفطرة ، وهو أنقى الايمان .

ــ ديكارت يتوجه « بالمنهج الى العامة بلغتهم »

أما « ديكارت » فيتوجه بهذا المنهج الذي انتحله الى العامة من قومه ، وانه ليصرح بذلك ، وانه ليقدمه الى هؤلاء العامة فى لهجتهم الدارجة التى لم تكن تكتب فيها الكتب ، وانما كانت هذه الكتب تكتب فى اللاتينية . وانه ليقول فى ذلك : انه كتبه فى الفرنسية لكى يطلع عليه عامة قومه وهو يتجه اليهم به لانهم يقبلون الجديد ولا يتجه به الى العلماء الذين لا يصدقون الا ما جاءهم فى كتب القدماء ، ثم ينصح بعدم متابعته فيه .

والعلماء الفرنسيون فى العصور الاخيرة يعتبرون « ديكارت » صاحب تأثير عميق فى الادب الفرنسى لانه كتب هذه « الطريقة » بالدارجة ، ففتح بها فى تاريخ اللغة الفرنسية (وهى الدارجة ولغة العامة وحدهم يومئذ) فتحا لم يسبقه اليه غيره . ويقولون ان كتابه هذا طبع بعد « مسرحية

السيد » لكورنيى بعام واحد فكان أول أثر علمى نثري ظهر فى هذه اللغة . ويقولون انه كان عاملا من عوامل تثبيت اللغة الفرنسية وتنظيم تكوينها . وهم بهذا ينبهون الى ان « المنهج » أو « الطريقة » لم يؤثر فى الادب الفرنسى بموضوعه ، وانما اثر بصياغته .

فلم يوجه الكتاب « الادباء فى أدبهم ولا الفنانين فى فنونهم » كما يقول طه حسين الذي انما تلقف العبارة تلقفا سريعا وبنى عليها على طريقته التخمينية نتيجـــة وهميـــة .

واتجاه « ديكارت » فى هذه الصورة الصارخة « بالمنهج » الى عامة الناس ، وحرصه على أن يقدره له العامة هؤلاء الذين يقدرون الجديد على غير طريقة العلماء الذين لا يقدرون الا ما جاء فى كتب القدماء ، كل هـــذا يكشف عن التناقض بين نصحه أصحابه الا يحكموا « المنهج » فى تحصيل علمهم كما حكمه هو ، استنتاجا لهذا الحكم من عدم دعوة الغزالى الـــى اتباعه فيه ، وبين هذا الحرص على استغلال براءة العامة وحبهم الجديد ، واقبالهم عليه ، ورواجه عندهم .

« ديكارت » يتوجه بالمنهج الذي انتحله الى العامة ، والغزالـــى صاحب المنهج يتوجه به الى خاصة الخاصة . والمنتحل يسوقه فى وســـط صفر من العلم الا القدر الضئيل الذي لا يدعو أصحابه الى احتياج مثـــل هذا المنهج ، وصاحب المنهج ينتزعه من حالة مجتمعه الذي اضناه الشك فى اقدس المقدسات بحكم ما ارتقى اليه من التفكير فى كل شىء ، ويسوقه اليـــه ليبـــدد شكوكـــه .

وصاحب المنهج لا ينفذه قضاء حتما فى كل نحو من أنحاء التفكير ، لان فى العلوم ما يقبل المعاملة به ومنها ما لا يقبله ، وله منهج معاملته الخاص به ، ومنتحل المنهج يطرق به كل باب ، وان كان يقول : انه يرى الا يتبعه فيه غيـــره .

ـ سلاح المنهج واثـــره بين قادر وعاجــز :

وقد راينا كيف طبق « الغزالى » منهجه ، فى « الالهيات والروحانيات » فشفى واشتفى ، كما راينا كيف انتحل « ديكارت » لتطبيق المنهج علــلا تافهة ، ثم خاض به فى اثر « الغزالى » بحرا صاخبا من « الروحانيـــات والآلهيات » فقام التفاوت الصارخ بين الصدر والعجز ، وتحتم العثار فى التطبيــــق .

ورأينا المنهج فى يد صاحبه الاصيل اداة فعالة تهدم الشكوك التـــى كانت قائمة فى نفوس الخاصة من أهل مجتمعه ، وذلك بدليل تبرزه حالة المجتمع الفكري الاسلامى بعد أن كتب « الغزالى » كتبه فى « الآلهيـــات والروحانيات » ، بالقياس الى ما كان هذا المجتمع الفكري عليه قبـــل هذه الكتب ، فلقد عادت النفوس الطائرة الى القرار والاطمئنان والايمان بعد الحيرة القلقة والشك المدمــر .

ورأينا المنهج فى يـــد منتحله الاوروبى يولد الشك والقلق والحيـــرة عند الطائفة التى اتخذته أداة فى محاولة تحقيق تاريخهم فهدمته تهديما ، وصيرته على قرب زمانه وحداثته فراغا اظهرت معه أن كتابة « التاريخ » امر مستحيل ، وحتى نهض العقلاء من بينهم يصرخون فى وجوه هذه الطائفة ان اخساوا ، والى الشيطان « تساؤليتكم » الهدامة فالتاريخ يمكن أن يكتب اذا تخليتم عن طريقتكم هذه . وقد مر بنا تفصيل القول فى هذا .

وقد قلت بعد التدليل : ان طه حسين لم يكن يعرف شيئا من هذا ، ولا اتصل به . لم يكن يعرف أن المنهج قد حاول المحاولون فى أوروبا من نحو قرنين من الزمان تطبيقه فى تاريخهم ففشلوا وفشل معهم غيرهم ممن قاربوهـــم فيـــــه .

لم يكن يعرف شيئا من هذا يوم راح يرفع الصوت فى آذاننا ويقول :

« والناس جميعا يعلمون أن هذا المنهج الذي سخط عليه انصـــار القديم فى الدين والفلسفة يوم ظهر قد كان من اخصب المناهج واقومها ،

واحسنها اثرا ، وانه قد جدد العلم والفلسفة تجديدا ، وانه غير مذاهب الادباء فى أدبهم ، والفنانين فى فنونهم ، وانه هو الطابع الذي يمتاز به هذا العصر الحديـــث » . (طه حسين ــ فى الشعر الجاهلى ص 11 ــ 12) .

رحم الله عقول العلماء ، وعزانا فيها خيرا : « الناس جميعا يعلمون » يشهد الناس على ما لميعلموا . ويقول : ان هذا المنهج « قد كان من أخصب المناهج واقومها ، واحسنها أثرا » . ويقول : انه قد جدد العلم والفلسفة ، وانه قد غير مذاهب الادباء فى أدبهم والفنانين فى فنونهم » .

متى وقع هذا ؟ واين وقع ؟ واين هى مذاهب الادباء التى نتجها هذا المنهج ؟ واين هى مذاهب الفنانين فى فنونهم التى جدت بناء على اذاعة هـــذا المنهـــج ؟

لا شىء من هذا قط . والاثر « القويم » الذي تركه فى التاريخ هـــو الذي وصفته . والاثر الادبى الذي تركه المنهج كان فى نشر النشر الفرنسى وتثبيت أقدامه ، ولم يكن أثرا لموضوع المنهج ، ولا أثرا لتطبيقه فى « الادب » وأما أنه جدد مذاهب الفنانين فى فنونهم فامر لا اعرفه ، ولا يعرف عنـــه مترجمو « ديكارت » شيئا . لكنه خيال طه حسين وحده ، وبضاعتــــه الفئة الزائفة التى يبيعها للناس وكذلك الحكم فى قوله : انه هو الطابع الذي يمتاز به هذا العصر الحديث . صخب طنان فى غير ثمـــرة .

وبعد النداء المحسن للسلعة يأتى طلبه من « الزبون ان يشتـــري سلعتـــــه :

يقول له : « فلنصطنع هذا المنهج حين نريد أن نتناول ادبنا العربى القديم وتاريخه بالبحث والاستقصاء » .

استاذه ــ وانا استخدم هنا لغة محببة الى طه حسين حين كان يلتقط من كل ذى اسم سمع عنه استاذية يكبر بها نفسه ــ استاذه ينصح الناس بعدم تقليده فى استخدام هذا « المنهج » اما هو فيتلمس بيعه لهم .

الباب الثاني

صورة لتطبيــق هــذا المنهــج

لم يكن هذا « المنهج » هو الطابع الذي يمتاز به هذا العصر الحديث ، لكنها طنطنة من يبيعك السلعة القديمة باسم الجديدة . فالمؤرخون قـــد رفضوا تطبيقه على التاريخ كما مر بنا : منهج النظر التحقيقى الذى جمع أطرافه أوسينوبوس وليس منهج الشك العدمى الذى يبدأ بانكار الخبر التاريخى ثم يطلب اليه أن يثبت نفسه . والادب باعتباره فناله قواعده ، واساليبه ، وصوره وموضوعاته لم ينله هذا المنهج بتبديل من قريب أو من بعيد ، والفن لم ينشىء جديدا لانه اتبع هذا المنهج . والعلم يمضى تجريبا على هدى ما اخذته أوروبا عن الحضارة العربية التطبيقية فى هندستها واساليبها تحت اسم « الفن القوطى » الذى لا يمثل الا صورة مترهلة من خطوط الفن العربى الاسلامى ، وفى الطب وفى التشريح ، وفى الكيمياء . وهو كذلك يمضى فى الرياضيات تنمية لقديمنا على نفس الخطوط التى قننها آباؤنا .

الفصل الاول

ـ الصدفــة والميعـــاد :

وقد رحت أتلمس صورة يمكن ان تشبه تطبيق هذا المذهب فــى نشاط أوروبا الفكري ، وكنت اخشى الفشل فى العثور على صورة فيظل الامر معلقا بشبهة التعميم التى قدم طه حسين فيها هذا الحكم الغريب ، لكن التفتيش أسعفنى بالمثل الذي لم يقل اصحاب العمل فيه انهم ساروا فيه على هدى منهج الشك « الديكارتى » أو غيره . وكانوا على حــق

فان بدء معالجة هذا الموضوع يقع فى عهد مدرسة الاسكندرية التى قامت أول ما قامت فى القرن الثالث قبل مولد المسيح ، وكان على القـرون أن تتعدد وتتعاقب قبل أن يولد ديكـارت .

والموضوع يدور حول هوميروس الذي نسب القدماء اليه الملحمتين اليونانيتين الالياذة والاوديسا . ولعل طه حسين هو الذي جعلنى أرى الصواب فى اختيـار هذا النموذج .

فواضح من أقواله فى غير مكان من كتاباته أنه مقتنع بأن البحـث الحديث الذي اتخذ منهج « ديكارت » هاديه ونبراسه قد انتهى فيه الى نتائج ايجابية ، وحقق فيه ما يطمئن اليه الباحث فلا اضطراب فيها ولا سبيل الى دبيب الشك اليها دبيبه الى ما تركه القدماء فى هوميروس قبل أن يحققه العصر الحديث .

فهـو الـذي يقـول :

« وانتشار العلم الغربى فى مصر وازدياد انتشاره من يوم الـى يوم ، واتجاه الجهود الفردية والاجتماعية الى نصر هذا العلم الغربى ، كل ذلك سيقضى غدا أو بعد غـد بأن يصبح عقلنا غربيا وبأن ندرس آداب العرب وتاريخهم بمنهج « ديكارت » ، كما فعل أهل الغرب فى درس آدابهم وآداب اليونان والرومان .

ولقد أحب أن تلم الماما قليلا بأي كتاب من هذه الكتب الكثيرة التى تفشو الآن فى أوروبا فى تاريخ الآداب اليونانية واللاتينية ، وأن تسأل نفسك بعد هذا الالمام : ماذا بقى مما كان يعتقده القدماء فى تاريخ الآداب عند هاتين الامتين ؟ أحق ما كان يعتقد القدماء فى شأن الالياذة والاوديسا ؟ أحق مـا كانوا يتحدثون به ، بل ما كانوا يؤمنون بـه فى (هوميروس وهيزيودوس) وغيرهما من الشعراء القصصيين ؟ » (فى الشعر الجاهلى ـ ص 45 ـ 46) .

وهذا اللبس المكتنف لعباراته هذه يوضحه قوله قبل ذلك :

« فلن تكون الامة العربية أول أمة انتحل فيها الشعر انتحالا وحمل على قدمائها كذبا وزورا ، وانما انتحل الشعر فى الامة اليونانية والرومانية من قبل وحمل على القدماء من شعرائها وانخدع به الناس وآمنوا به ، ونشأت عن هذا الانخداع والايمان سنة أدبية توارثها الناس مطمئنين اليها حتى كان العصر الحديث وحتى استطاع النقاد من أصحاب التاريخ والادب واللغة أن يردوا الاشياء الى أصولها ما استطاعوا الى ذلك سبيلا » . (ص 44) .

طه حسين يقصد اذن الى أن النقد « الديكارتى » قد كشف تزوير القدماء وكذبهم ، ومعنى هذا انه بلغ فى ذلك مرتبة الا تكن يقينا فهى أقرب الى اليقين فى تبيين الحقائق حتى وضح الى جانبها تزرير القدماء وبهتانهم . فهل حقق النقد الحديث « الدكارتى » خاصة هذا الامل ؟

طه حسين يقول ذلك ويؤكده كما يصرح به قوله هذا ، ويزيد فى تأكيد قصده لهذا التحقيق ما جاء فى مقال له سبق تاريخ كتابته لكتابه « فى الشعر الجاهلى » فى وصف ما ناله وولف من الشهرة وما حققه لنفسه من الخلود بعمله الذي يسلم طه حسين تسليما بأنه رد التاريخ الى سبيله السوية فيما يتصل « بهوميروس » ، ويبدو لى أنه يومذاك لم يكن قد استقام له هدوء البال الى الشك ، ولم يكن قد وقع على صاحبه « ديكارت » ليقتنن على قاعدة من « منهجه » المدعى شكا يعالج به « الشعر الجاهلى » عامة والتاريخ الجاهلى بل العربى جملة .

لم يكن طه حسين قد وقع بعد على الحل المريح لملء درس « الادب الجاهلى » فى كلية الآداب الجديدة التى نقل اليها واختار من فروع الدراسة فيها « الادب الجاهلى » ، وهو منه خاوي الوفاض خلوا تاما فى سنة 1925 ، فلقد كتب هذا المقال فى ربيع سنة 1923 بعد أن حضر « مؤتمر العلوم التاريخية » فى بروكسل وسمع فى احدى لجانه

محاورة دارت كما يروي هو بين عالمين احدهما بلجيكى ، ويدعى « دوبريل » كتب كتابا فى تاريخ الفلسفة ونفى فيه بناء على علل قدمها وجود « سقراط » وبين أستاذ فرنسى من مدينة (ليـــل) دخل المحاورة محاولا أن يثبت وجود « سقراط » فكان طه حسين ومعه من حضر الحوار اهش لراى الاستاذ الفرنسى ، واكثر استرواحا اليه لا لانه قدم الادلة الحاسمة فى الموضوع ولكن ، وكما يقول هـــو :

« واعترف بأننى كنت معجبا بهذا الاستاذ حين كان يتكلم . ولـــم اكن منفردا بهذا الاعجاب وانما كان أعضاء اللجنة جميعا ، ومنهم الاستاذ « دوربريل » نفسه ، يشاركوننى فيه ؟ ولم يكن مصدر هذا الاعجاب فيما اظن اقتناعنا بردود الاستاذ ، وانما كان مصدره قبل كل شىء حبنا لسقراط وحرصنا على أن يكون شخص سقراط شخصا حقيقيا تاريخيا ، وشعورنا بأن الاستاذ (ليفيفـــر) يحاول أن يثبت لنا وجود هذا الشخص الذي نحبه ونكلف بـــه » . (طه حسين — من بعيد ص 89) .

فهوشديدالنفور من تشكيك « دوبريل » فى وجود سقراط لانه يعز عليه أن ينتسف هذا الشك شخصا يحبه ويكلف به ، وهذا الشخص يونانى ، ولعلنا فى حل من التنبيه الى هذه « اليونانية » . وهو فى هذا المقام يلمح الى أن « دوبريل » لم يذهب هذا المذهب لغاية علمية وانما لتحقيق شـــىء آخر يكشف عنه بمثل اختاره من شخص آخر قام فى تاريخ اليونان وادبهم بالتشكيك فى وجود هوميروس وعصف بأقوال القدماء ، واظهر الحقيقة التاريخية فى أمره حتى حصل بذلك الخلود . واسمع ما يقوله فيه بعبارته فهى عنه اصـــدق اداء . يقـــول :

« فاذا راى الاستاذ « دوبريل » أن فلسفة سقراط تكاد تكون موجودة برمتها عند الفلاسفة الذين تقدموه ، وأن شخصية سقراط غامضة متناقضة عند تلاميذه ، وفيما تركوا من الاسفار ، وأن شخص سقراط كان موضوع العبث والسخرية عند الشعراء الممثلين ، كان من اليسير عليه أن يصطنع

المنطق فينظم مقدماته ويرتبها حتى يصل الى هذه النتيجة : وهي أن سقراط شخص خرافى ، هذه النتيجة مطمعة خلابة ، لانها تخرق الاجماع أولا ، ولانها تخيل الى صاحبها انه قد رد الامر الى نصابه فاثبت اتصال الفلسفة ونفى انقطاعها ولانها بعد ذلك أن أفلحت كانت خليقة ان تخلد اسم صاحبها فى تاريخ الفلسفة كما خلد اسم (وولف) فى تاريخ الادب اليونانى » (ص 90 من الكتاب السابق) .

ومعنى هذا أن « وولف » قدر رد الامر الى نصابه واثبت اتصال تاريخ الادب اليونانى وعدم انقطاعه فتحقق له بذلك خلود الاسم لما خرق الاجماع مع اصابته الصواب .

واذن فقذ كان الانتهاء فى أمر « هوميروس » الى نتائج قاطعة حاسمة على يد (وولف) عملا قد فرغ منه ، فى علم طه حسين .

ويؤسفنى حقا ان اقول : ان هذا الحكم وهم . وهو ان دل على شىء فعلى أن طه حسين لم يكن يكلف نفسه القراءة لنفسه حتى يقع على النتائج فى هذا الباب أو غيره فيخلص منها الى حكم صحيح مبنى على الجهد الذاتى الذي هو معيار عمل العالم فى علمه ، وضابطه فى استخلاص نتائجه . انما كان الرجل يتلقط معارفه تلقطا سريعا جزئيا ، ثم يبنى على ما تلقطه بخياله صورا يجسمها ويضخمها لتتلاءم مع الاحكام التى تروقه والنتائج التى يحبها .

ولعلى فى حل من أن اقول أن سخطه فى هذا المقال — الذى كتبه 1923 أى قبل نقله الى كلية الآداب الجديدة بعامين — على التشكك الذى اصطنعه « دوبريل » اساسا لنفى وجود سقراط ، وعدم اشارته الى اسم « ديكارت » أو الى منهجه يشير الى امرين : أولهما انه حتى ذلك اليوم لم يكن قد فكر فى اتخاذ « الشك » مذهبا يواجه به التحقيق العلمى ، فهو شديد الانكار له على « دوبريل » والرجوع الى مقاله هذا أولى باظهارك على ضيقه بالشك . ولعل هذا الاطمئنان الى ما كان يغترف

منه من كتب الاوروبيين فى المادة التى كان يدرسها فى الجامعة الاهلية كان العامل الاساسى فى هذا الاطمئنان .

أما بعد ذلك بعامين فقد وجد نفسه أمام تكليف اختاره لنفسه بتدريس الادب الجاهلى فى كلية عالية وهو منه خاوي الوفاض الا ما جاءه تلقفا عاجلا من كتاب عربى قرأه فى تاريخ الادب العربى ، أو من ترديد استشراقى يجري حول الشبهة يقيمونها فى مواجهة الاخبار العربية . ولم يكن هذا كافيا لملء الفراغ الزمنى الذي عليه كان أن يملأه فى تدريس الشعر الجاهلى . ولذا وثب « الشك » الدوبريلى الذي كان ينكره بالامس الى ذهنه ، ثم أسعفه اسم « ديكارت » فنهضت فى خياله القاعدة التقنينية التى يقيم فوقها بناءه الورقى . فمن المفارقات الغريبة أنه لم يشر قط فى مقاله الى « ديكارت » مع أن المقام كان يلح بالتذكير به فى ذلك الحوار الذي وقع بين البلجيكى والفرنسى ، وانه يجعله « هجيراه وشعاره » حينما جاءه الامتحان فى الادب الجاهلى .

لا اظن ان طه حسين كان لم يسمع اسم ديكارت حتى سنة 1923 ويسمع معه أن اسمه قد التحم « بالشك » . ولكن غيابه غيابا تاما عن مقاله هذا يبعث فى النفس شبها جلاؤها عسير . وبعيد ايضا الا يرد اسم « ديكارت » فى الحوار الذي جرى بين « دوبريل » و « ليفيفر » حول سقراط .

اظن أن حل هذا اللغز يكمن فى أن « ديكارت » لم يكن فى هذا المقام شديد النفاذ الى ذهن طه حسين ، فهو لم يكن فى حاجة اليه فى ذلك العام ، وانما صار فى أمس الحاجة اليه فى سنة 1925 لما وجد نفسه عاجزا عن ملء محاضراته باليقين فملأها بالسلب .

على كل حال طه حسين يقرر فى أقواله السابقة أن « الانتحال » ظاهرة مشتركة بين الامم السابقة وانه كما وقع فى اليونان فانه لابد أن يكون قد وقع فى العرب ، وأن مؤرخى الآداب اليونانية واللاتينية من المحدثين

قد انتهوا باصطناعهم لمنهج ديكارت الى تحقيق ازالة تزوير القدماء وكذبهم لهذا التاريخ ، وضرب لذلك مثلا ما قام به (وولف) فى تحقيق تاريخ هوميروس فاستحق به الخلود .

الفصل الثانى

– هل انتهى النقد الى حل فى هوميروس وشعره

لهذا سأورد ملخصا وافيا لما قام به النقاد من عمل حول هوميروس شعره وشخصه ، وسيثبت لنا منه امران : الاول : ان القدماء لم يكذبوا فيما حملوه الى من بعدهم الكذب العمد ، ولم يزوروا التزوير المقصود ، وانهم اذا كان قد وقع فى اخبارهم شىء لم يرض عنه القدماء فانه لم يكن من قبيل القصد الى الجناية على التاريخ ، وانما كانت اخطاء تتراكم مع تقادم الزمن . وفرق واسع بين هذا وبين الكذب والتزوير نتهم بهما فى خفة على النفس اجيالا من الناس وجدت ان عليها ان تنقل الينا اخبار الماضين .

لن انتحل لنفسى صفة العالم الذي قرأ كل شىء فى هذا الموضوع فانا آتى به من مصدرين يقدمان لنا الصورة الكاملة للابحاث التى دارت حول هوميروس الاول : معجم الادباء الذي قام بالاشراف على ترتيبه فابيرو .
1 — Dictionnaire. des Litteratures, Vapereau

والثانى : الحياة اليومية فى زمن هوميروس لاميل ميرو
2 — La vie quotidienne au Temps d'Homere, Mireaux

الاول منشور فى باريس سنة 1884 ، والثانى منشور كذلك فى باريس سنة 1954 .

وغايتى من هذا ، الاطباق على مجموع النتائج التى وصل اليها البحث

الاوروبى فى أمر هوميروس قبل أن يتصل طه حسين بموضوعه وكان جديرا بأن يقراها ، ثم ما جد فى هذا العمل بعد أن ظهر كتابه بما يقارب الثلاثين سنة لنعلم قدر ما أفضى اليه الشك من نتائج ، وهل انتهى هذا العمل الذي سترى أنه اتصل قرونا الى نتائج محددة ثابتة مقطوع بصحتها ، واثبت كذب القدماء وتزويرهم كما يقول طه حسين .

لقد كان الامر اهون على طه حسين من أن يكلفه حتى هذا القدر من مطالعة الملخصات ، وكأنه كان يرى أن حدسه ، وخياله ، كفيلان بتوفير ما يتمناه من نتائج يبنيها لنفسه ويطلبها لقضيته انطلاقا من مبدأ تشكله له « المعلومة الاولية » التى لتقفها من هذا أو من هناك . يقول كاتب مادة هوميروس فى ذلك المعجم :

« تسيطر على جميع البحوث التى أدارها النقد الحديث حول هوميروس مسألة واحدة : وتلك هى معرفة ما اذا كان هذا الشاعر قد وجد حقا . فالرجوع الى العصر الذي بدأ فيه اليونان تلقط أخبار ماضيهم على شكل اقاصيص تاريخية، وبالتحديد فى القرن السادس قبل المسيح ، يحضرنا اياهم وهم يقدمون هوميروس لا على أنه مؤلف الملحمتين الالياذة والاوديسا فحسب ، ولكن على أنه كذلك صاحب الشطر الاكبر من الاشعار التى تشكل الدائرة الملحمية ، والاناشيد التى تعرف باسم الاناشيد الهوميروسية ولعدد كبير من الانشاءات الساتيرية وبعبارة جامعة : كل الآثار الشعرية التى تتغنى بمآثر الابطال نسبت اليه . كما علقت باسم هيزيودوس جميع الاشعار التى تناولت انساب هؤلاء الابطال والآلهة .

هذا الاعتقاد المتطرف الذي جعل منه كائنا أسطوريا ، ومشخصا للشعر الملحمى كله قد قلصه ووضعه فى حدوده الانسانية العمل الذي قام نقاد مدرسة الاسكندرية . ثم اندفعت روح الشك فى الاخبار القديمة الى أبعد من ذلك ، فنسب بعض الكتاب الالياذة والاوديسا الى مؤلفين

مختلفين . وقـــد دعى هؤلاء الكتاب باســـم Chorizontes أي « العازلين » أو « المفرقين » ، وقدمت طائفة أخرى هاتين القصيدتين على أنهما ضم لمقطوعات منفصلة لم يتم التأليف بينها في قصيدة الا في عهد بيزيسترات (القرن السادس ق. م.) ثم تلا ذلك عهد انحطاط الآداب اليونانية واللاتينية فوضع حدا لهذه البحوث وهذا الجدل ثم جـــاءت القرون الوسطى فعاد القوم الى ترديد ما تعلموه مأخوذا عن أصـــول لا يركن اليها واتصل هذا الترديد بعد النهضة زمانا طويلا .

أما هذه المراجع التى كانوا يرجعون اليها فتأتى على مقدمتها ترجمة لهوميروس تنسب خطأ الى هيرودوت ، وهى قد صنعت على أبكر تقدير فى القرن الاول قبل المسيح . ثم عن ترجمة ثانية لا أساس لها نسبت الى بلوتارك ، ولا يكاد عهدها على أي حال يرجع الا الى القرن الثانـــى المسيحى . وترجمة ثالثة تنسب الى بروكلوس (وهو غير الفيلسوف) وتقع فى نفس هذا القرن الثانى المسيحى ، ثـــم تراجم أربع مجهولــــة النسبة ، ومن بعد هذه ترجمة كتبها (سويداس) فى القرن الحادي عشر . من هذه التراجم التى يرتد تاريخ أقدمها الى ما لا يقل عن الف سنة بعد عصر هوميروس استخرجت شخصية هذا الشاعر على الصورة التـــى ظلت تمثل فى النفوس حتى ذلك الحين وتقدم للطلبة الى عهد قريب »

ــ حال لم تكـــن حالنـــا :

واحب أن اقف هنا وقفة انبه فيها الى أمور بدت فيما مضى وهى :

1 ــ ان الاوروبيين المحدثين لم يقبلوا تعليق الشعر الملحمى كله باسم رجل واحد لاتساع نطاقه ، اذ الالياذة وحدها تصل الى نحو من خمسة عشر الف بيت وخمسمائة بيت . وهذا فضلا عن الاوديسا ومـــا عداهـــا .

2 ــ ان هذا الشعر لم يكن مكتوبا قبل القرن السادس قبل المسيح لان الكتابة لم تكن معروفة عند اليونان قبل ذلك ، أو على الاقل لـــم

تكن الكتابة ولا أدواتها ميسرة فى اليونان لكتابة القوانين فضلا عن الشعـــــر .

3 ــ ان ما جاءهم من معلومات عن هوميروس يقع بين تاريخ كتابته وبين العصر الذي يرجحون ان هوميروس قد عاش فيه لا يقل عن الــف سنـــة .

4 ــ ان اليونان كانوا حين حملوا أخبار هوميروس يمرون فى المرحلة التاريخية التى تتناقل فيها الشعوب ماضيها تناقلا أسطوريا ، لانها لم تتقدم بعد عن عهود بدائيتها الى تجربة حضارية تتميز معها الوقائع على ضوء عللها ، وليس تأتى هذه المرحلة الا بعد التجارب الحضارية الطــويلـــــة .

5 ــ ان أول من نظر الى هذا الشعر ورفض التسليم بالماضى الاسطورى الذي روى حوله كان علماء مدرسة الاسكندرية المصرية ، القائمة فى البيئة التاريخية العريقة الحضارة ، العتيدة العلم ، التى كـــان للعلماء المصريين الذين برزوا من معابدهم الى العمل فى العلنية على ضوء تقاليدهم ، وبهدى من معارفهم التى حملوها معهم ، اليد الحقيقية الرائدة والعاملة فى كل النشاط الاسكندري ، وان تسموا بعد أن انتحل الاسكندر لنفسه نسبا مصريا دينيا ، ثم تبعه خلفوه ، باسماء يونانية ، كما كانت الموجة انسياقا مع السلطان الحاكم فى ركوب نفس الموجة الى نفوس المصريين . ولعلنا نأتى الى شىء من تفصيل القول فى هـــذا .

فى مصر وحدها ، وليس فى اليونان بدأ النظر فى الاساطير التـــى نسجت حول هوميروس . فلم يبدأ على يد فلاسفة اليونان قبل ذلك فى اليونـــان حتى أريسطـــو .

وهى جميعا ظروف تبتعد تماما عن الظروف التى انتهى الينا فيها « الشعر الجاهلى » . فقد جاء هذا الشعر مكتوبا الى رواته الاسلاميين ،

وكانت كتابته فى العصر الجاهلى نفسه اي معاصرة لاصحابه . ولم يكن قد مضى على عهد أقدمهم يوم جاء الاسلام أكثر من قرن ونصف قرن . ولم يكن العرب يوم تناقلوا شعر شعرائه وتاريخهم يعيشون فى المرحلة الاسطورية التى كان يعيش فيها اليونان يوم أخذوا يكتبون أو بالاحرى يتناقلون تاريخهم مشافهة يسرحون مع خيالاتهم .

6 — لم يكن الشك الذي أحاط بتاريخ هوميروس وشعره عند علماء الاسكندرية ينبع من نظرية تقدم ثم تطبق ، وتدعى منهج ديكارت ، ولكنه كان ينبع من طبيعة التناول العقلى المتوازن للاثر القديم ما دام العقل البصير يّدعو الى رفضه أو الى الشك فيه ، وذلك انما يقوم فى الشعوب ذات الماضى العلمى العريق . وهذا هو الطريق الذى سار عليه التاريخ بعد ذلك ، وجمع أطرافه أو سينوبوس .

لقد كتبت فى كتابى « تاريخ الشعر العرتى حتى آخر القرن الثالث الهجري » بابا أثبت اثباتا قاطعا أن الشعر الجاهلى كان مكتوبا فى الجاهلية ، وانه كان يروي كذلك مشافهة ليقوم الحفظ رقيبا على الكتابة التى قد يشتبه فيها الحرف بالحرف ، والكلمة بالكلمة ، وحتى تكون الكتابة رقيبا على المحفوظ فلا يقع الشعر فريسة الوهم أو النسيان . وقلت ان التقاليد التى أتبعت فى نقل القرآن مكتوبا تحفظه الى جانب الكتابة صدور الالاف ثم الملايين انما كان امتدادا للتجربة الجاهلية .

وقد زاد المسلمون على هاتين الاداتين بحكم من اعتناق العناصر غير العربية الاصول الاسلام ، أداتين أخريين : النحو لضبط اعراب القرآن الكريم ، والتجويد لضمان مخارج منطوقاته العربية .

كل جيل كان يزيد على سابقيه ، وكل عمل من هذه الاعمال هو ابن التجربة الحضارية العتيدة . فاذا كان فى اختلاط الامور بالقياس الى هوميروس ما دعا العقول البصيرة الى امعان النظر فيما نقل اليهم ملوثا فان الامور لم تكن على هذه الحال فى الشعر العربى ، ولا فى الامة

العـــربيـــــة .

وقد مرت بنا فى الابواب السابقة نصوص وثيقة عن علماء موثقين مؤرخين ولغويين تثبت بقاء كتب التاريخ القديم متحدرة عن القدمـــــاء انفسهم ، وان علومهم كانت لا تزال تلوح فى ضمائر الاجيال ، يحيـــى الخليل من بعضها علم النحو والعروض ، ويرفضها الفقهاء لا لانهم يطعنون فى صدقها ولكن لانها فى رايهم لا يقبلها المسلمون حقا ، كما مر فى نـــص المسعودي صاحب « مروج الذهب » .

وأكثر من هذه كلها وأوثق وأسلم وأدل أن يقول النضر بن الحارث الثقفى للنبى وهو يجادله فى « القـــرآن » :

(أساطير الاولين اكتتبها فهى تملى عليه بكرة واصيلا) .

و « الاساطير » كما يقول المفسرون هى « كتب الشعر القديـــم والقصص » . « واكتتبها » يعنى كتبها بيده أو اكتبها كاتبا . والمعنى نفسه والصيغة نفسها تتكرر فى الكتاب المبين تسع مرات ، يكرر القرآن الكريم فيها الرد على المشركين ، ولكنه لا ينفى قط أن فى البيئة كتبا فيها الشعر القديم ، وفيها القصص القديم . فهل سكت القرآن الكريم عن نفى وجود الكتب الا أن تكون هذه الكتب موجودة يعرفها القوم جميعـــا ؟

لكن طه حسين لم يكن يعرف هذا حتى وهو فى « القرآن الكريم » الذي ظل يرفع الصوت بأنه هو وحده مرآة الحياة الجاهلية الباقية وليس الشعر الجاهلى . والحقيقة أن طه حسين كان شديد الحرص على اراحة نفسه ، وهو انما قدم القرآن فى هذا الموقف الهاء للناس بما يحبون من ذكره عما يكرهون من طعنهم فى تاريخهم ، وفى قرآنهم نفسه ، كما صنع فى نفى نسب العرب الى ابراهيم . فالرجل يستنجد باسم القرآن حتى يخفـــى تهاويـــه . يقول : فى كتابه هـــذا :

« للتوراة ان تحدثنا عن ابراهيم واسماعيل وللقرآن أن يحدثنا عنهما

ايضا ، ولكن ورود هذين الاسمين فى التوراة والقرآن لا يكفى لاثبات وجودهما التاريخى فضلا عن اثبات هذه القصة التى تحدثنا بهجرة اسماعيل ابن ابراهيم الى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها . ونحن مضطرون الى أن نرى فى هذه القصة نوعا من الحيلة فى اثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة وبين الاسلام واليهود والقرآن من جهة أخرى . واقدم عصر يمكن أن تكون قد نشأت فيه هذه الفكرة انما هو هذا العصر الذي أخذ اليهود يستوطنون فيه شمال البلاد العربية ويبثون فيه المستعمرات » (فى الشعر الجاهلى ص 24) .

ما هـذا الهـذر ؟

طه حسين لم يقرأ التوراة . ولو قرأ فيها قصة ابراهيم وولادة ابنه اسماعيل من هاجر المصرية ، وحمل ابراهيم زوجه وابنه هربا من مطاردة سارة لضرتها وابنها ، الى البادية ، ونشأة ابناء اسماعيل الاثنى عشر فى البادية وتكاثرهم فيها حتى صاروا أمة عددها عدد الرمل ، لو قرأ هذا فى التوراة لفكر مرتين قبل ان يدخل على هذا التهريج الذي دخل عليه .

هذا الا أن يكون قد ظن أن اليهود قد كتبوا توراتهم فى شمال الحجاز بعد أن بثوا فيه مستعمراتهم هربا من الرومان . وحتى هذا لا يكفى لحل عقدته المركبة فالقرآن والاسلام لم يكونا قد وجدا بعد حتى تصاغ هذه القصة لتوجد نوعا من التحالف بين العرب المسلمين والقرآن من جهة وبين اليهود من جهة ، الا أن يكون اليهود قد كتبوا توراتهم هذه فى شمال الحجاز بعد الاسلام ونزول القرآن .

هل رايت أغث من هذا وارخص ؟ وهل رأيت الافتاء فى التاريخ يهون على العقول والنفوس هذا الهوان الا عند « باحث عالم » مثل هذا الرجل فى علمه ، وفى بحثه ؟

اننا بازاء منتش ينطح ما حلا له أن ينطحه . وستكون لنا ان شاء الله جولة مع قصة ابراهيم فى مكان آخر غير هذا الكتاب .

لم يقرأ طه حسين قصة ابراهيم فى التوراة ، ولم يمر « بأساطير الاولين » فى القرآن الكريم ، ولم يقرأ فيه سورة كريمة عزيزة أولها :

(والطور وكتاب مسطور فى رق منشور والبيت المعمور) .

ولم يعرف أن من المفسرين من قال : ان الكتاب المسطور هو القرآن الكريم ، وان البيت المعمور هو البيت الحرام فى مكة .

ولو عرف ذلك ، مضافا الى ما مضى ، لادرك أن كل اثر عربى هام كان يكتب ، وفى الرق الطويل المنشر عند القراءة . طه حسين كان يضحك ملء فيه من قارئيه ، وكان مخرم الذهن فلم يكن يستجمع صورة متكاملة لقضية واحدة من القضايا الخطيرة التى هاجمها ، أو يتأهل لها بعدة الدخول عليها .

ـ عودة الى فابيرو :

واعود بعد هذا القدر من التنبيهات الى مواصلة ترجمة ما جاء فى « معجم فابيرو » . يقول كاتب المادة متما ما مضى منها :

« وها هو ملخص ما ظل الناس ثمانية عشر قرنا يتلقونه على أنه الحقيقة عن شاعر الملحمتين : الالياذة والاوديسا :

كانت أمه تدعى خريتيئيس ، واصلها من كيمة ، وولدته فى أزمير على ضفاف نهر ميليس ومن هنا جاءته نسبة « الميليسى » . وكان فيميوس معلم الآداب والموسيقى استاذه . وقد جعله تقدمه السريع فى الدرس خلفا لاستاذه . وفيما كان يطلق خواطره فى موضوع قصيدته حبب اليه أن يزور البلاد التى سيضع فيها أبطاله فشرع فى الرحلة . وبعد أن زار مصر وليبيا واسبانيا وايطاليا ولحق بايتاك دوى بصره بداء الزمه التوقف عند مينتور فأمده هذا بمعلومات كثيرة عن أوليس . ثم سافر بعد ذلك فراى شواطىء البلوبونيز ، ثم عاد الى أزمير وقد فقد بصره . ومن هنا جاءه اسم (أوميروس) ومعناه « الاعمى » فى لهجة أهل « كيمة » .

لكن الفقر اضطره الى مغادرة بلده ، فرحل عنه ، وفى فوسيه سرق ثيستوريديس منه شعره ، وكان قد أتم الالياذة . وقر قراره بعد ذلك فى خيبوس ففتح فيها مدرسة وفيها نظم الاوديسا . ثم خرج من بعد ذلك الى المدن اليونانية يتنقل بينها مغنيا قصيدته ، وفى ترحاله هذا مات فى جزيرة أبيوس .

واول محدث اظهر شكه الحاسم فى الاقاصيص المتناقلة حول اوميروس وهاجمها هو القس دوبينياك فى كتابه (خواطر اكاديمية) ، وقد كتبه حوالى سنة 1674 . وفيها صرح بما رآه من انه لا الالياذة ولا الاوديسا كانت من نظم شاعر واحد ، وانما يجب أن ننظر الى كل منهما باعتبارها توحيدا لقصائد مختلفة الفت كل قصيدة منها على حدة فى العصور اليونانية القديمة ، وذلك قبل أن يضم بعضها الى بعض ، ويربط بعضها الى بعض فى عهد بيزيسترات .

ومثل هذا الراي موجود فى كتاب (باييه) « أحكام على العلماء » ظهر سنة 1685 ، يقول فيه : لقد سمعت من أديب أجنبى أنهم يعملون فى المانيا على اظهار أن هوميروس لم يوجد قط ، وان القصائد المنسوبة اليه ليست الا مقتطفات أخذها النقاد من مقطوعات متفرقة من الشعر أو الاناشيد ، فربطوا بينها حتى صارت فى حالة التسلسل التى نراها عليها اليوم .

وفى أيام « الخصومة بين القدماء والمحدثين » عاد شارل بيرو الى ترديد هذه الافكار . ولكن بوالو ورجال الادب لم يعيروا هذه الاقوال اهتماما كثيرا ، وسخروا منها ولم تستحق منهم الرد .

على أن بنتلى عاد فى سنة 1723 فجارى دوبينياك فيما راى وقال : ان أوميروس « كتب طائفة من الاناشيد والمقطوعات ، وان هذه الاناشيد المنفصلة ضم بعضها الى بعض بعد عصره بنحو من خمسمائة عام » .
(الواقع أن قول دوبينياك وبنتلى جميعا مشتقان من راي النقاد السكندريين

السابقين الذي مررنا به من قبل) ثم جاء فيكو فى سنة 1725 فعالج علاجا عميقا القضية بعد أن كانت تمس فى السابق مسا رفيقا وذلك فى Sienza Nuova, وعلى الرغم من وقوعه فى اخطاء جسيمة فانه شرع فى تقديم لمحات رائعة لم يتجاوزها من جاء بعده من العلماء .

رفض أوميروس الذي تخيله السفسطائيون وعاش فى المدارس ، وجعل منه تشخيصا لعهد طويل من عهود الشعر اليونانى ، وانموذجا لشعراء المقطعات الذين كانوا يجوبون اليونان يتغنون بالاعمال البطولية . وعنده ان الآثار الشعرية الموضوعة تحت اسم هوميروس لا ترجع الى شاعر فرد ، ولكن الى طائفة من الرجال مرت تتعاقب على اجيال وبدأ تأليفها فى عهد شباب البطولة اليونانية ، وتمت فى عهد شيخوختها ، وان اربعة قرون على الاقل تلوح فى الالياذة والاوديسا من وراء الخلاف بين شخصيتى اشيل واوليس .

وفى سنة 1770 نشر ر. وود كتابه « اليونان فى عصر أوميروس » فأثار فيه من جديد ما اذا كانت هاتان القصيدتان قد كتبتا حقا فى عهد باكر أم لم تكتبا . وصار هذا هو الاساس الذى قامت عليه بحوث (وولف) فى كتابه : «مقدمة نحو أوميروس» : (Prolegomena ad Homerum) - 1795. فأدار مناقشة دقيقة حول العصر الذى دخل فيه الخط الى اليونان ، وبدأ برفض الاخبار التى تنسب اختراع الحروف الهجائية أو ادخالها فى اليونان على يد كادموس او اورفيه او ليموس او بالاميدس باعتبارها خرافات جافة . ثم مضى على صواب يلح فى القول بأنه مع اعترافه بأن الحروف الهجائية قد دخلت الى اليونان فى عهد مبكر جدا ، فانه يقرر أن فرقا كبيرا يقوم بين معرفة الحروف الهجائية وبين فشو استخدامها فى الكتابات الادبية .

اذ أن الخط قد استخدم أول الامر فى الكتابة على الآثار العامة ، ثم فى تسجيل القوانين ، وفيما كان يتصل أوثق الاتصال بضروريات حياة

المجتمع . وأولى بأن تمضى الامور على هذه الحالة فى الشعوب التـــى تنقصها المواد التى تقوم بها الكتابة ، ومن بينها اليونان . فورق البردي لم يأتها من مصر الا حول ختام القرن السابع ق. م. وقوانين لوكورجوس لم تكتب قط ، وهم ينبئوننا أن قوانين زاليوكوس وقد كان حول سنـــة 667 ق. م. كانت أول ما سجل من القوانين . وقوانين صولون ، وهو الذي جاء بعد السابق بنحو سبعين سنة كتبت فوق الواح خشبية .

وينتهى (وولف) الى النتيجة الآتية : وهى أن الكتابة لم تستخدم فى تسجيل آثار أدبية واسعة كقصائد أوميروس قبل القرن السادس ، ولا قبل انشاء الآثار النثرية الاولى .

وقد عجز العالم ج. و. نيتسشه ، وهو أكثر مخاصمى (وولف) فى هذا القسم من رسالته عن اثبات وجود الكتابة فى عصر تأليف الملحمتين الاوميريتين . وميلر ومعه طائفة من العلماء يجدون فى الحريات المتبعة فى هذه القصائد بقبض اللفظ ما يثبت انها قد وجدت قبل أن تقيدها الصيغة المكتوبة التى كانت كفيلة بأن تقف فى وجه هذه التصرفات .

ويأتى بعد ذلك دليل لا ينقض ، وهو لا يدخل مع القياسات السابقة فى نوع واحد ، وذلك هو أن الديجاما اليولية كانت موجودة فى عهد انشاء هاتين القصدتين ، ثم اختفت اختفاء تاما فى عهد نسخها الاول .

وبذلك اختفت من هذه النسخة الرموز الكتابية لنحو خمسين الفا أو ستين الفا من هذه الرموز الى الديجاما اليولية كان لابد من كتابتها لو أن هذه الكتابة تمت فى عصر أوميروس : عصر استعمالها فى المنطوق . ويترتب على ذلك نتيجة لازمة : وتلك هى انه لابد أن يكون قد مر زمان طويل بين زمن انشاء هاتين القصيدتين وزمن كتابتهما لاول مـــرة .

اضف الى هذا انه لو كانت الكتابة فاشية فى عهد انشاء هاتـــــين القصيدتين فانه كان لازما أن يشار فيهما الى الكتابة ، وهو ما لم يحصل مع أنهما مليئتان بتفاصيل الحياة دقيقها وجليلها . ولم يرد فيهما مما يشتبه

فيه بالكتابة الا فقرة يشار فيها الى علامات محفورة فوق لوحة حملها بلليروفون المرسل الى ليقيا ، وكانت نذير الشؤم الذي حمله الى الموت . (الالياذة ، ك 6 البيت 166 وما يليه) . لكن اذا كانت هذه الفقرة ، على غموضها البالغ يمكن تأويلها بأنها اشارة بكيئة — جدا الى الكتابة — فان هناك فقرات اخرى تضع يونانى عصر هوميروس تحت العين مجردين تماما من هذا الفن فى ظروف كان استخدامهم للكتابة اقرب الى طبائع الاشياء . مثال ذلك انهم عندما التجأوا الى التحكيم فى : من يقاتل هيكتور راح كل واحد منهم يلقى فى الخودة ، لا باسمه ، ولكن بعلامة يستطيع هو التعرف عليها . (الالياذة — ك 7 البيت 175 وما يليه) وفى الاوديسا (ك 8 البيت 163 وما بعده) يكون من بين مهام ربان سفينة تجارية أن يعى بذاكرته تفاصيل حمولة مركبه ، وليس معه سجل ولا لوحة . ويترتب على هذه الشواهد كلها عدم امكان معارضة وولف فى أولى النتائج التى انتهى اليها : وهى أن القصائد الهوميرية لم تدون فى عهدها الاول .

وقد انطلق (وولف) من هذه الحقيقة الكبيرة ذات النتائج الكثيرة الى الحكم بأنه كان لابد من أن يحبى أوميروس بعبقرية ذات سعة لا تصدق لكى يستطيع أن يحمل فى حافظته وحدها ، دون الاستنجاد بالكتابة قصائد لها هذا الطول المفرط .

وفى مواجهة هذه الصعوبات يرد ميلر ردا معقولا : « من هذا الذى يستطيع أن يحدد كم الف بيت من الشعر يمكن لشخص أن ينشىء فى العام اذا كان موضوعه يخالط شغاف قلبه ، ويستغرق تأمله ، وكم من الابيات يستطيع هذا الشاعر أن يكل الى تلاميذه المخلصين له ولفنه حتى يحملوها فى ذاكراتهم الامينة ؟ » .

واعتراض (وولف) الثانى ذو مدى ابعد . يقول :

« حينما يكون الشعب اميا لا يقرأ ولا يكتب فليست فيه وسيلة لنشر القصائد الا الالقاء ، وقد كان هذا الالقاء يقع عادة فى المآدب والاعياد ،

وفى هذه لا يقدر الشاعر على اسماع جمهوره الا المقطوعات غير المفرطة الطول ، أو المقتطفات من القصائد الكبيرة . ولذلك فان ميزة الوحـــدة الفنية لا تتهيأ للقصيدة ، وفى هذه الحالات لم يكن فى الامكان رواية القصائد ذات الطـــول المفـــرط » .

واعترض مخاصمو (وولف) على هذا بأن القصائد لم تكن تنشد فى المآدب والاعياد الخاصة وحدها لكنها كانت تلقى كذلك فى الاعياد القومية ، والمسابقات الشعرية . وقد أشاروا الى أن الاغريق فيما بعد ذلك العصر كانوا يصفون فى عيــد واحد الى نحو من تســع تراجيديات ، وثـــلاث درامات ساتيرية ، وثلاث كوميديات وليست هذه الا أجابات غير مباشرة لاعتراضات (وولف) . وأولى بنا لتقويمها ووزنها ان نتغلغل فنصل الى اساس القصائد الاوميرسية حتى نرى أن كانت الوحدة متوفرة لهــــا حقـــا فى الخطة وفى التفاصيـــل .

فأما الاوديسا فواضح ان الوحدة ليست محل خلاف . (ثم يلخص وقائعها ويعقب عليها بقوله) :

« فالبدء والحل يتعلقان بواقعة واحدة تظل دائما موضوع القصيدة عبر احداثها الكثيرة . وقد أبرزوا هنا تناقضا واحدا : وهو أن رحلـــة تيليماك لا تنسجم مع رحلة اوليس ، فان الامير الشاب على الرغم من شوقه للعودة الى ايتاك يقضى فى اسبارطة ثلاثين يوما لدى مينيلاس . وهذا التناقض ، على قلة خطره ، أعطى (لوولف) ما كفاه مستندا للقول بأن الكتب الاربعة الاولى من الاوديسا ، ومطلع الخامس تؤلف فيمـــا بينها قصيدة واحدة منفصلة عن بقية كتبها .

أما وحـــدة الالياذة فاقل وضوحـــا .

(ثم يلخص الالياذة ، ويعقب على تلخيصها بقوله)

« لكن على الرغم من تلك الوحدة العامة للخطة ، تثار تناقضات

كثيرة جدا فى تفاصيلها ، واهمها وجود عدد كبير من اناشيدها (كتبها) من الواضح انها ليست من صميم القصيدة فى شىء ، بل انها تبرأ منها .

فالاناشيد من الثانية حتى السابعة تبدو أجنبية عن القصيدة الاصلية . فكون أجا ممنون لا يعرض جنده الا فى العام العاشر من الحصار أمر أقل ما يقال فيه أنه فريد فى بابه . واغرب منه ان تأخذ هيلين فى تعريف بريام من فوق أسوار طروادة برؤوس أبطال اليونان وهو الذي ظل يراهم يحاربونه قبل ذلك تسع سنوات ، وأن ينتظر مينيلاس وباريس هذه المدة الطويلة قبل أن يلتقيا فى معركة منفردة . والاغنية التاسعة التى تدور كلية حول اسفار الاغريق لاشيل تتبين زيادتها واضحة فقد نسيت هذه السفارة بعد أن جاءت الانشودة الحادية عشرة . والانشودة العاشرة وهى غير اصلية قد جنح النحويون الاسكندريون من قبل الى القول بأنها مقحمة .

ومن هنا خرج (وولف) الى الحكم بأن الالياذة عبارة عن قطع شعرية الفت كل واحدة منها على انفصال ، ثم ضم بعضها الى بعض ، وأن الاغانى الخارجة على صميم الموضوع خارجة على خطة القصيدة اضيفت اليها فى زمان متأخر .

وجاء تلميذه لاخمان فاقترح لهذه الصعوبات حلا بأن جعل من الالياذة مجموعة مؤلفة من ثمانية عشرة مقطوعة كل قطعة منها منفصلة عن بقيتها ، لكنه لا يرى التسليم بنسبة كل منها الى شاعر خاص بها . هذا مع انه يرى أن كل قطعة منها متميزة عن غيرها . وجاء جروت فتقدم بفرضية بارعة ساقها سوقا حسنا فى كتابه (تاريخ اليونان ـــ المجلد الثانى) قال : ان الالياذة تتألف من قصيدتين : الالياذة ، والاشيلية . فالانشودتان الاولى والثانية مضافة الى الاناشيد الاخيرة التى تبدأ بالحادية عشرة تؤلف الاشيلية ، والتاسعة تعتبر اضافة معترضة وغير موفقة الى هذه القصيدة الاشيلية . وما بقى بعد ذلك من الاناشيد يؤلف الالياذة . وهى عملية اراد

بها جروت الى تفسير تمويهى لعدم التوافق البادي بين أجزاء كثيرة من القصيدة . لكنه تفسير يأتى بدوره افتراضا شأنه شأن الفروض السابقة . وهم يقيمون فى الاعتراض عليه ــ صنعهم فى الاعتراض على الفروض السابقة ــ حقيقة ينبغى الا نفرط فى تقدير اهميتها ولكن يجب أن ندخلها فى حسابنا : وهذه هى الوحدة الادبية للقصيدة ، والوحدة الاسلوبية : أي انعطافات الجمل ، وترتيب الافكار وحركتها ، والصيغ النظمية .

ويبقى أن نعرف ان كانت هذه الوحدة بالضرورة امارة على قيام عبقرية شعرية فردية وراء الالياذة كلها ، أو انها قد ترد الى عمل جماعى يدور حول قاعدة واحدة ، ويقوم به العديد من الناس فى وقت واحد أو متتابعين يدفعهم الهام مشترك ، ويقع فى ظروف زمنية واحدة ومنزلة اجتماعية واحدة ، أو عنصر بشري أو عائلى واحـــد .

ونعترف أننا ميالون الى ثانى هذين الرايين ، وهو رأي تسنده الظاهرات الكبيرة للكتابات البطولية والدورية التى نجدها قائمة عنـــد اصول آداب أوروبا الحديثة على تعددها ، بمعنى أن هذا يقع فى عهد اقرب الينا تاريخا من العهود اليونانية القديمة ، وهى بقربها هذا تتوفر لها وسائل الانتقال والحفـــظ .

أنشودة رولان ، وأناشيدنا ذات التصوير الحركى : النيبيلونجن ، والجودرون ، وكثير غيرها من القصائد الملحمية ، وهى التى تكرر تعديلها فى كل صورة من صورها ، كانت لها وحدتها أى الوحدة المصنوعة فـــى قرن تعديلها ، ممثلة فى لغتها ، وفى تصويرها الساذج للافكار وللاستعمالات الفاشية فى الحيـــاة .

وقد تصور هيرمان ان أول صور الالياذة والاوديسا كان قصيدتين صغيرتين : احداهما اليادة والثانية أوديسا كان ناظمهما هو هوميروس أو شاعرا غيره ، وانه قد اضيفت الى هاتين القصيدتين القصيرتين تعديلات متتالية نهض بها شعراء متأخرون عن عصر الشاعر الاول .

والواقع أن هذا هو التاريخ الذي مرت به جميع الملاحم الوطنية . وعلى هذه الصورة نمت أطول قصائدنا من أناشيد ولدت قصيرة .

والرافضون لتطبيق هذه التجربة على قصيدتى أوميروس يقولون : ان الفروق الجوهرية المشاهدة بالفعل فى قصائدنا الملحمية بين الاصل والاضافات المتأخرة ، وهى فروق فى الصفات ، وفى العبقرية ، وفى الاسلوب ، تخلو منها القصيدتان الاوميريتان ، على الرغم من قيام عدم التوافق بين الاجزاء فيهما . فالصورة الاولى تأخذ فى الاختفاء شيئا فشيئا حتى يغيب الجنين غيابا تاما فى الصورة الختامية للعمل . أما عن الوحدة فان الابتعادات عن الاصل ليست أثرا للعبقرية الواحدة بقدر ما هى اثر للزمن .

والفروق التى تبرز بين الاجزاء المختلفة للالياذة والاوديسا ليست ذات طبيعة تمنع من ارجاع الاثر الكامل الى رجل واحد . وما دام الافتراض يقابله افتراض مثله فانه يمكن كذلك افتراض أن اوميروس الذي كانت تنسب اليه فى الماضى قصائد كثيرة تدعى بالاوميريسية ، هو نفسه قد نظم اثنتين على الاقل : ايليادة واشيلية ، والى هاتين أضيفت فى زمن لاحق تحت العنوان نفسه عناصر تتفاوت تناسبا مع الاصل . وعلى ضوء وحدة الاصل تفسر وحدة الاسلوب الجارية على طول القصيدة جنبا الى جنب مع عدم الانسجام بين الوقائع .

ولكن ليس الامر هكذا فى الفروق الملاحظة بين الالياذة والاوديسا فانها فيما هو باد لا تطرد فقط فكرة قيام مؤلف واحد للقصيدتين بل يستبعد معها انهما ابنتا عصر واحد . ولا غرابة اذن فى أن تتكون بين نحويى اليونانية القدماء (فى الاسكندرية) مدرسة برمتها تدعى « المفرقين » لانهم يقولون بنسبة كل من القصيدتين الى غير شاعر الاخرى . وهؤلاء اليونان « المفرقون » كانوا أولى منا بالحكم على الفروق القائمة بين القصيدتين فى اللغة والاسلوب ، وهم بالفعل قد استندوا فى تفريقهم على فروق من

هذا القبيل . اما عنا ، ونحن أجدر بالوقوف على الاسباب التاريخية فى ترتيبها العام ، فاننا نلاحظ أن القصيدتين لا تمثلان حضارة واحدة ، ويترتب على ذلك انهما لا يمكن أن تكونا متعاصرتين . فالحالة الاجتماعية فى الالياذة اكثر بدائية من الحالة الاجتماعية فى الاوديسا . والافكار الدينية بدورها غير متشابهة فى القصيدتين . ففى الالياذة تعيش الآلهة على الارض ، وهم يكادون يلتقون بالناس فى صفاتهم الاخلاقية ، اما فى الاوديسا فمقامهم بعيد عنها ، وهم أفضل من الناس . ولبينجامين كونستانت ، وهو الذى وضع هذه الفروق تحت النور ، ملاحظة دقيقة : هى أن الالياذة تغلب فيها الميتولوجيا ، والاوديسا يغلب فيها الدين .

وقد ردوا على ذلك (لانه يوجد لكل شىء رد) بأنه لم يبرهن على أن الفرق بين انشاء القصيدتين يتجاوز حدود عمر الفرد ، وعلى هذا فانه يمكن القول بأن أوميروس قد تمكن فى عهدين متباعدين كثيرا أو قليلا أن يصور حضارتين مختلفتين بوحدة أسلوبه وبعبقريته .

واذن (وهذا قول كاتب المادة فى معجم الآداب) فانه يكاد يكون من المستحيل تعيين نصيب هوميروس الشخصى من القصيدتين الموضوعتين تحت اسمه ، واللتين طرأت عليهما تبدلات عميقة خلال ثلاثة القرون أو الاربعة الفاصلة بين عصره وبين قيام بيزيسترات بتوحيدهما .

وليس تحديد زمان وجود أوميروس بأيسر من ذلك . يقول هيرودوتس : اقدر أن أوميروس وهيزيود لم يسبقانى الى الوجود بأزيد من أربعمائة سنة .

وهذا الراي الذي يضع أوميروس فى القرن الثامن ق. م. لا يكاد يثبت اليوم للمناقشة . ذلك أنه بحكم منه يكون قد عاش فى عصر لم تكن الامور فيه على حال تتفق مع الحال التى غناها فى شعره ، وأن وجوده فى القرن السابع يحتم أن يوجد فى شعره جهد الساعى الى التذكير بالماضى الذي لم يعش فيه وهو جهد غير موجود بل انه يتنافى كل التنافى

مع السجية الفطرية التى تطبع كتاباته . وعلى ذلك فانه يجب ارجاع وجوده الى زمان أبكر من القرن السابع ، وان يكون فيما هو أكثر احتمالا فى العهد الذي غزا فيه الهيلينيون الآخيين وسيطروا عليهم . والواقع أن قصيدتيه تمجدان الآخيين وان أفعمتا بالمآسى التى وقعت لهم ، بـــل ان فيهما توجس ما هو أخطر فى المستقبل . فهما على الاغلب قد نظمتا فى الفترة التى فيها راح الانحطاط يحل بهم فهم يتشبثون بانتصاراتهم الماضية عن طريق الشعر . وهذا يرجع تاريخ وجوده الى عهد يضطرب بين آخر القرن الثانى عشر وآخر القرن التاسع قبل الميلاد ، ونحن نقترب مـــن الحقيقة أن وضعناه فى القرن العاشر ق. م.

وتتنازع سبع مدن فيما بينها فخر مولد أوميروس ، وتسجلها هذه الثنائية الشعرية المعروفة :

« أزمير ، خيوس ، كولوفون ، سلاميس ، رودس ، أرجوس ، أثينـــا
مـــدن تتنـــازع فيمـــا بينهـــا موطـــن أوميـــروس فتأمـــل »

اريد أن أؤجل تقديم الجزء الختامى من ترجمة هذه المادة التـــى انقلها عن معجم « فابيرو » الى ان أفرغ من تقديم ما جاء فى كتاب (أميل ميـــرو) متمما للقسم التاريخى الذي قدمته . وسنعود اليه عندما تحين ساعة الحاجة اليه ، لانه من قبيل الدراسة الفنية .

الفصل الثالث

ـ البحوث التى دارت حول أوميروس فى زمـــان لاحـــق لزمان البحـــوث الماضيـــة :

يقـــــول ميـــــرو :

« لم يتفق القدماء على تاريخ لهوميروس ، فهيرودوتس يضعه فى

النصف الاول من القرن التاسع ق. م. وقد وضعه المؤرخ ثيوبومب ، على ما يستنتج من أقواله فى مستهل القرن السابع ق. م. اما النقد الحديث فقد حدد لوجود الشعر الاوميروسى أزمنة واحدة أو قريبة من الواحدة . والحدود التى يضطرب بينها تكون هذا الشعر لا تتجاوز على أي حـال القرن الثامن من جهة والقرن السادس من جهة ثانية . وكلها قبل المسيح » . (ويلاحظ هنا الخلاف بين فابرو ، وبين ميرو فى تقدير زمان أوميروس عند رفعه الـى هيرودوتـس) .

« ولنرسم قائمة سريعة **بالحلول الرئيسية المقترحة** (وأحب أن نلاحظ عبارته : الحلول المقترحة) ، مع الوقوف عند أحدثها .

1 ـ أريك بيته ، وهو أحد اساتذة المدرسة التحليلية الالمانية ينزل بالتحرير الختامى للالياذة والاوديسا حتى النصف الثانى من القـرن السادس ق. م. : أي الى عهد بيزيسترانيس . ولم يكن هذا التسجيل المتأخر فى واقعه عمل شعراء مبدعين ، وانما كان عمل الناظمين المرتبين . وكان هؤلاء الشعراء النظامون يغترفون من منهل واسع وقديم جدا من الاناشيد الملحمية ، ومن الملاحم الصغيرة التى صنعها عدد كبير مـن الشعراء الاموات ، وقد اداروها حول موضوعين شعبيين هما غضب اشيل وعودة أوليس . فكاتب الالياذة يكون بعمله قد وأد أكثر من عشرة انشاءات من هذه المنظومات القديمة . أما كاتب الاوديسا فقد قنع بوأد ست قصائـد . وهذه القصائد التحضيرية يرجع تاريخها فى مجموعها الى القرنـين السابقـين .

2 ـ فيلاموفيتس ميلاندورف ، وهو ينتمى الى هذه المدرسة التحليلية ولبث زمانا طويلا مسلما له برياستها تسليما له مبرراته المشروعـة . ويقترح اتباع منهج مختلف ، ولكنه يرتد الى تواريخ لها نفس ترتيـب السابقـة .

فهو يضع تأليف الالياذة فى القرن الثامن ق. م. وعنده ان الالياذة قد

تكون من عمل شاعر كبير كان يدعى فى احتمال كبير أوميروس · وقد كان يعزف بيدين ممتلئتين من كنز قصصى خرافى شعري كان موجودا قبله ، لكن عبقريته المبدعة قد جددته تجديدا قويا · وقصيدته قد أصابها من بعده بعض التبديل · ولعل خاتمتها على الخصوص قد اختفت فى هذه التبديلات ، ولعلها قد استبدل بها هذان الحدثان المتأخران اللذان تختم بهما الصورة الحالية للملحمة : وهما حادثا دفن باتروكليس ومقابلة اشيل مع بريام · اما عن الاوديسا فانه يرى انها قد رتبت فى مستهل القرن السادس ق· م· اي بعد الالياذة بنحو قرنين عن طريق الربط بين أربع قصائد قديمة ، ولعل كتابتها تنحدر الى القرن السابع ·

3 — فيكتور بيرار الفرنسى دارس الاوديسا يضع تاريخ نظم الاوديسا قبل ذلك بزمان قصير شيئا · فهو اعتمادا على ما انتهى اليه ادولف كيرشهوف يرى أن الاوديسا قد ولدت فى النصف الاول من القرن السابع ق· م· من عملية المزج بين ثلاث قصائد سابقة قام بنظمها شعراء مختلفون ودارت حول حكايات أوليس ورحلة تيليماك وانتقام أوليس · ولعل الاولى وهى أقدمها ترجع الى القرن التاسع ، وأما الاخريان فترتدان الى الثامن ·

4 — أما أبو الدراسات الاوميرية الفرنسى بول مانزون فينتهى فى مقدمته التى وضعها على رأس ترجمته الممتازة للالياذة الى تواريخ مجاورة للتواريخ الماضية · يضع نظم الاناشيد التى شكلت الصورة الاولى للقصيدة فى أوائل القرن الثامن قبل الميلاد ، ولا يستبعد افتراض الصعود بتاريخها الى القرن التاسع · وهذه الصورة الاولى عاد اليها مؤلفها الاول فصبها صبا جديدا ، ووسعها وهذبها ، ثم تابعه فى تحويرها وتوسيعها شعراء جاءوا من بعده · وبهذا التتابع على خلقها صارت على حالتها التى نراها اليوم · اما متى أخذت صورتها الختامية التقريبية هذه ، فان مانزون يرى من الحكمة عدم القطع فى ذلك ، ولكنه يقول انه من الممكن

أن يكون ذلك قد وقع لها فى القرن السابع ق. م .

5 — واذا قبلنا ما يقوله فريدريش فوكه ، وهو من أواخر المعلقين على الاوديسا فان هذه القصيدة قد انجزت حوالى سنة 700 ق. م.

6 — فيرنان روبير يسبغ فى كتابه الحديث علـــى « أوميروس » شرف ابداع الملحمتين الكبيرتين على مكيف لهما عبقري لعله عاش فى الثلث الاخير من القرن الثامن ق. م. ونظمهما فيه . وقد شكلها من مجموعة من الاقاصيص الخرافية والروايات المتحدرة من أصل كهنوتى . وهذا أولى عنده من أن يكون قد خلقها من ملاحم سابقة صغيرة أو كبيرة اذا نحن أحسنا الفهم . ذلك لان أوميروس أولى عنده بأن يكون مبدعا من أن يكون جـــامعـــــــــا .

7 — ثم يقول ميـــرو : وليأذن لنا القارىء فى ختام هذا التتبـــع أن نعيد الى الذاكرة أننا فى دراستنا « القصائد الاوميرية والتاريخ اليونانى » الصادر قبل كتاب فيرناند روبير بقليل من السنين قمنا الى جانب القول بأن الالياذة والاوديسا كانتا فى الحقيقة عملا مهضوما أصيلا لشاعر كبير وضعناه حوالى منتصف القرن السابع ق. م. على أن هذا الشاعر نفسه لم يكن الا مجددا عبقريا ووارثا وتاما على طريقة هوميروس أول ، لعله كان أول من كتب فى المراحل الاخيرة من القرن السابق الياذة أولى وأوديسا أولى ، وانهما كانتا شديدتى القصر متماسكتين جميلتين جدا ، قويتين جدا فى بساطتهما . وقد كانتا بعد ذلك أصيلتين بحيث يحملان على التساؤل : أكانتا هما اللتان فتحتا الطريق الى تكوين الملحمة ؟ » (من ص 7 الى ص 9) (الحياة اليومية فى زمن أوميروس) .

هذا تلخيص أمين واف للاعمال التى قام بها الباحثون بدءا من علماء الاسكندرية حتى فرنان روبير اى خلال اثنين وعشرين قرنا من الزمان .

الفصل الرابع

ملاحظـــات

وقد قدمت تعقيبا على ما جاء فى صدر هذه المادة التى ترجمتها عن « معجم آداب فابيرو » ملاحظات منها :

1 ـــ ان النقد السكندري للملحمتين قد نبع من عوامل ذاتية فى بنائهما تبين على ضوئها للسكندريين صواب التحفظ والاحتياط فى أخذ ما روى عن القدماء من أخبار هوميروس وشعره .

فقد وجدوا أن الشعر المنسوب الى أوميروس كثير جدا بحيث يزيد على الجهد الفردي لانسان واحد مهما بلغت عبقريته ، وانه أولى بأن يمثل رحلة تطورية كاملة للشعر الملحمى لا شاعرا واحدا .

وزادهم اقتناعا بهذا الراي اختلاف أساليب القصائد الملحميـــــة المنسوبة اليه فراحوا ينفون عنه القصار من بينها أولا ، ولم يبقوا منسوبا اليـــه الا الالياذة والاوديســـــا .

ثم نظروا فى هاتين فبدت لهم بينهما فروق من الخطر بحيث حملت طائفة كبيرة منهم الى عدم الاطمئنان الى نسبة القصيدتين اليه وحده واتخذ هذا الرأي منهم جماعة كانت من التميز والاثر بحيث اشتق لها من نظرتها المفرقة بين القصيدتين لقبا خاصا ، فدعيت « مدرســـــة المفرقين » لانها كانت ترى أن كل واحدة منهما لشاعر مختلف عن شاعـــر الاخـــــرى .

2 ـــ وراح الشك من بعد ذلك يزداد فراحوا يدرسون القصيدتين دراسة تمعن فانتهوا الى حكم أبعد فى نتائجه من الحكم الاول : وذلك هو أن القصيدتين مؤلفتان من مقطوعات ملحمية كانت متفرقة ، وانها ظلت كذلك حتى ضمها بيزيسترات بعضها الى بعض ودونها ، ومن

يومها راحت صورتها تثبت ، وراح الرواة والنقلة فى الاجيال اللاحقة يتناقلونها متقيدين بالنص المكتوب .

هذا النص المكتوب اتفق النقاد جميعا ، ابتداء من السكندريين حتى العصر الحديث ، على اعتباره نصا صحيحا يمثل تمثيلا صادقا حالة القصيدتين فى عصر جمعهما بأمر بيزيسترات . لم يحاولوا أن يثيروا حول هذا النص شكا ينتزعونه من ظروف جدت بعد هذا العهد فأثرت فيه بالتبديل ، أو التحوير، أو الخطأ بعد كتابته . يخرج من هذا التعميم بالطبع ما عسى أن يصيب كل نص منقول من أخطاء يقع فيها النساخون عن غير قصد . هذا مع أن الاصل المدون فى عهد بيزيسترات قد انقرض ، وذهبت صوره المنتسخة منه تسلسلا قريبا من زمانه .

فاعتبروا بذلك كتابته فيصلا قاطعا فى تأمين حمله اليهم من عهد بيزيسترات ، حتى انتهى الى أيديهم . وانما انصب الشك ، وثارت الشبهات ، ودارت كلها حول سلامة تصوير هذا النص المكتوب لما كانت عليه القصيدتان يوم الفهما صاحبهما : على اي حالة تركهما ؟ وما القدر الذي يمكن أن يصحح له منهما ومن غيرهما قبل أن تجمع الهيئة التى كلفها بيزيسترات بجمع الشعر الملحمى الموجود بين يديها وتنسبه الى أوميروس ؟ وما القدر الذي قامت به هذه الهيئة بجهودها الخاصة فى الربط بين المقطوعات التى وجدتها لكى تبرز من ترابطها الذي أحدثته ، وترتيبها الذى أدخلته من هذه التشكيلة الشعرية قصيدة قصصية واحدة يسلم بعضها الى بعض ، وتتلاءم أقسامها ، وتكتسى ثوب العمل الفنى الواحد ؟

عمل اللجنة اذن مائل صحيحا تحت أعين الاجيال التى جاءت بعدها، والنظر فيه وفحصه ودراسته ، وتمييز الاصيل فيه من الدخيل الذي دخل عليه بعمل هذه الهيئة المنسقة ، أو قبل أن تدخل هى على العمل ، وقبلته هى ، هو عمل الاجيال التى أعقبتها . والفضل فى ذلك يرجع الى أنه انحدر

مكتوبا الـــى السكندريين ، علـــى حين أنه انحدر تناقلا شفويا الـــى البيزيستراتيـــــين .

اللجنة اذن هى المطعونة فيما قدمته عامدة الى التزييف أو غافلة عنه ، أخذته من غير تحقيق . وجسم جريمتها أو خطئها مائل فى هـــذا النص الذي يتقدم للاجيال بعدها اعترافا مكتوبا موقعا عليـــه .

وفحص هذا الاعتراف هو الذى قام به النقاد ابتداء من علمـــاء الاسكندرية حتى نقاد العصر الحديث . ومن موازنة بعضه الى بعض ، ومن عرض الوقائع التى احتواها على المفاهيم التاريخية لعصـــــــر هوميروس ، وللقرون القليلة التى تلته حتى عهد بيزيسترات خرج النقاد الى النتائج التى قدمتها ملخصة فى القسم السابق من هذا الباب . واحب أن أنبه الى أنها جميعا **فروض تفسيرية ، وليست نتائج تحقيقية لا تهتز**

ومنطق ما جريات الاحوال فيما جرت فيه يجترفنا الى التساؤل : لو أن هوميروس كتب شعره بنفسه ، أو كتبه غيره فى عصره ، وكتب معه حياة الشاعر ، فهل كان من المكن أن يثور حول صحة نسبة هذا الشعر الى أوميروس ما ثار حولـــه ؟

والجواب يقع فى ضمير الغيب : ذلك أن الشك داء دوى ، وهو لابد واجد طريقه الى الخبر ما دام خبرا . فالخبر بطبيعته صورة منقولة لماض ذهب . وبعث هذا الماضى الى الحياة عمل مستحيل ما بقى الانسان عاجزا عن رد الزمن أو وقف مجراه وتدفقـــه .

والمناطقة يعرفون الخبر بأنه قابل للتصديق والتكذيب . فأنا اذا شاهدت بعينى رأسى حدثا ثم نقلته اليك خبرا لم تعصمك ثقتك بى مهما بلغت من قيام احتمال كذب هذا الخبر لان الخبر بطبيعته قابل للصدق وقابـــل للكـــذب .

هذه هى حالة العقل الانسانى عندما يبنى أحكامه على محصلات الحواس . الشك ممكن فى كل شىء حتى فيما تراه أنت الآن بعينـــى

راســـــــك .

والشك عجيب لانه ينمو نموا تضاعفيا تسلسليا مثله مثل التفجر الذري ، عامل التفجير آلة مهمتها تفجير الذرة الاولى ، وتفجر الذرة الاولى يفجر الآلاف فتفجر هذه الملايين ، وعامل النسف الآلى هو أول ضحايا التفجيـــــــر .

ولذلك وقف به الغزالى عند حد ، ولم يطلقه عاملا يصله بكل حقيقة . ففى الحقائق المباديء التى اذا صحت تبع صحتها صحة نظائرها كلهـــا دون حاجة الى اثبات صحة كل نظير على انفراد .

فالله واحد اذا ثبت بالبرهان وجوده لم يصبح التشكك فى غيره بابا الى التشكك فيه . والروح كيان واحد اذا أمكن اثبات وجوده فى انسان فقد تم اثباته فى كل انسان . وذات الشخص واحدة اذا تم اثبات وجودها ثبتت عند كل ذي ذات . وهذا هو ما صنعه الغزالى .

فالامر فى هذه كلها هو اثبات مباد ومطالع . أما الخبر فبالاضافة الى عسر تخريج الدليل المنطقى على صدقه أو كذبه ــ الا أن يكون مناقضا لطبائع الاشياء ــ لابد من تحقيقه وحده ، فاذا تحقق لم يغن تحققه عن تحقيق غيره ، ولم يفد تحققه تحققا لسواه واقعا لشخص آخر او فى مكان آخر ، أو زمان غير زمانه . ذلك ان ما هو من قبيل الخبر ليس من المباديء الوجودية المنطلقـــة الحكـــم .

ولهذا تعين عنده ، وهو صاحب منهج الشك للتحقيق ، أن يمضى لكل فرع من فروع المعرفة الانسانية منهجة ، ومقاييسه التى تحقق له الصحة بالمعيار الذى يؤخذ بـــه .

وقد رأينا نصه على هذه فى عباراته السابقة ، بل رأينا ما هو أبعد منها فى قوله عن تحصيل اليقين العلمى عن طريق التواتر .

بل انه اذا أبعد فى الشك حار واضطرب ، واختلت معايير كـــل

أمر تحت عينيه ، وعبر عن ذلك بقوله ، بعد أن وجد مبررات الشك فى المحسوسات .

« فقالت المحسوسات : بم تأمن ان تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات ؟ وقد كنت واثقا بى فجاء العقل فكذبنى ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقى . فلعل وراء العقل حاكما آخر اذا تجلى كذب العقل فى حكمه كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس فى حكمه . وعدم تجلى ذلك الادراك لا يدل على استحالته .

فتوقفت النفس فى جواب ذلك قليلا وأيدت اشكالها بالمنام وقالت :

اما تراك تعتقد فى النوم امورا وتتخيل أحوالا ، وتعتقد لها ثباتا واستقرارا ولا تشك فى تلك الحالة فيها ، ثم تستيقظ فتعلم انه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل ؟ فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده من أمور انما هو حق بالاضافة الى حالتك التى أنت فيها ، لكن يمكن ان تطرأ عليك حالة تكون نسبتها الى يقظتك كنسبة يقظتك الى منامك، وتكون يقظتك نوما بالاضافة اليها ؟ فاذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها .... »

ثم يقول :

« فلما خطرت لى هذه الخواطر وانقدحت فى النفس حاولت علاجا فلم يتيسر اذ لم يكن دفعه الا بالدليل ، ولم يمكن نصب دليل الا من تركيب العلوم الاولية ، فاذا لم تكن مسلمة لم يمكن ترتيب الدليل . فأعضل هذا الداء ، ودام قريبا من شهرين انا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال حتى شفى الله من ذلك المرض ، وعادت النفس الى الصحة والاعتدال ورجعت الضروريات العقلية موثوقا بها على أمن ويقين ، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله فى الصدر . وذلك النور هو مفتاح اكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الادلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة » .

(المنقذ من الضـــلال ص 9 — 11)

ذلك هو « الشك » اذا أطلق مـــن عقاله نسف كل شيء بتفجراتـــه التسلسلية . ولذلك أوقفه الغزالى عند حد واتخذ لكل علم منهاجه . ولذلك نسفت الطائفة التى اتخذت الشك فى أوروبا منهجا الى تحقيق تاريخهم ، نسفت تاريخها ، وعاشت منه وأعاشت معها سواها فى فراغ خيل لجماعتهم معه أن كتابة التاريخ أمر غير ممكن . ومن هنا سقط منهجهم كما بينا وارتفعت فى وجوههم الصيحـــة : فلتذهب التساؤلية التاريخية ، وعاد المؤرخون الى كتابـــة التاريـــخ .

الفصل الخامس

ــ حصـــاد الهشيـــم

من سخرية الاقدار بعقل الانسان أن يتصل العمل التحقيقى النقدى حول شخص أوميروس وحول شعره اثنين وعشرين قرنا ثم لا تحصل هذه الجهود شيئا أكيدا ثابتا أو شبه ثابت فى هذين الحقلين ، انما هى ظنون وأوهام ، وكلها فرضيات ، واقتراحات حلول تتناطح ولا تؤدي الى حقيقة واحدة ثابتة .

وكل فرض يرتفع يجد فى محاربته فرضا عقليا آخر يسقطه ، أو يدعه معلقا فى الهواء .

وأكثر من هذا وأوغل فى الدلالة على تفاهـــة العمـــل الانسانـــى الواسع العريض أن النتائج التخمينية التى قدمت لحل المشاكل المعترضة تكاد تتراجع الى ما بدأت منه ، فتجد من يقول : ان وجود أوميروس يقع فى القرن الثامن ، وذلك هو القول الذي قدمه هيرودوتس ، وقـــال لـــه المتأخرون أول الامر : لا.

وما بدأوا به من انكار وجود شخص اوميروس قد ارتدوا عنه ، وعاد احدثهم يقول بأنه قد وجد تحت هذا الاسم أو تحت سواه ، ولكنه كـان الشاعر العبقري الذي تناول الاقاصيص الكهنوتية القديمة فصاغها قصيدة أو قصيدتين ، وانه فى عمله ما كان يمكنه أن يكون جامعا بل مبدعا .

وانه اذا كان قد جد من بعده من أدخل شيئا من التحوير لجوانب من هاتين القصيدتين فانهم لم يجوروا على الاصل بحيث يصبح صورة يختفى من ورائها الجنين الاصلى ، وفرقوا لهذا بين ما وقع لانشودة رولان وبين ما وقع لالياذة أوميروس .

وأبعد من هذا ان يأتى منهم من يرفض آراء « المفرقين » القدامى من علماء اليونانـيـة فى مدرسة الاسكندرية ويأبى الا أن يجـعل الاليـادة والاودسا من شعر رجل واحد هو أوميروس وليس غيـره ، معتبريـن فروق الدلالات الحضارية المتخالفة فى القصيدتين راجعة الى أن مؤلفهما قال الاولى فى شبابه ، وقال الثانية فى شيخوخته ، فشهد بما تهيأ له من طول العمر حضارتين مختلفتين وصور كلا فى عصرها .

واذا كان بعض مؤرخى الادب اليونانـى قد قدموا لطلبتهم بعض الاحكام الفرضية التى صفوها لانفسهم من ضرب النتائج المتباينة ببعضها ضرب اعتساف — كما صنع ماكس ايجار — فانه انما فعل ذلك هربـا من الوقوف فى وجه الواقع المتحير الذى أغرق من قبله .

وكلهم اذا كتبوا وحللوا الشعر قدموه تحت اسم الشعر الاوميروسى. وميرو صاحب الكتاب الذى رجعت اليه فى تخليص النتائج الاخيـرة يدعوه « الحياة اليومية فى العهد الاوميروسـى » .

كل شىء قد عاد الى طريقه . قضى الانسان اثنين وعشرين قرنا يحاول أن يلحق من الماضى بجزئية ضئيلة من حياة رجل ومن عمله فارتـد مدحورا . أمضى اثنين وعشرين قرنا يطارد فى محيط الزمن الرهيب الذي لا ساحل له نقطة غامضة فكان كل يوم يمر تأخذ هذه النقطة فى التذاوب ،

وتبتلعها هوة الزمن التى ليس لها قرار ، وبقدر ما كان يزيد سعيه اليها كانت تزداد منه ابتعادا .

وأكثر من هذا تعارضا مع كل ما مضى من بحوثهم ، واثباتا لعبثها انتهاؤهم فى المادة التى أترجمها بتحديد سجايا هذا الشعر وسماته فى قطع الى أنه شعر أوميروس . وهذا يأتى بعد فقرتين طويلتين فى بيان قيمة شعر أوميروس ومهمته بالقياس الى الاغريق فى عهودهم القديمة من حيث هو تاريخ شعري لماضيهم ، ومن حيث دلالته على مجتمع عصره ، وعلى عاداته وأخلاقه . يقول :

« فاذا جئنا الى شكل القصائد وأسلوبها فالقاريء ليس أقل انفعالا بما يسيطر عليها من قوة الطبع ، وغياب الصنعة : فهنا الصدق كله ، والسهولة والوضوح فى أسمى مراتبهما ، وهناك ما يرتقى الى هذه المنزلة من الخصوبة ، والانسجام والجمال .

والقاريء يجد نفسه محمولا على القول بأن اللغة التى يتحدثها الشاعر ، وهى اللهجة اليونية القديمة تلين فى يديه وتنثنى حسبما شاء ، فتطول وتقصر جريا مع التموج الايقاعى للوزن دون أن تفقد شيئا من وضوحها المرضى أو من قدرتها التعبيرية .

وبحر الشعر البطولى الذى لقفه عن الشعراء المغنين يستخدمه فى حرية باللغة — على اختلاف تقاطيعه — يختار منها ما يلائمه فيجعل منه اداة تعبير بطيئة او سريعة، جادة او مرحة ، مترفعة او قريبة .

فليس غريبا أن تصبح الالياذة والاوديسا ، ولهما هذه السجايا الرائعة، القصيدتين المفضلتين لدى اليونان الذين كانوا يتذوقون الجميل تذوقا عاليا مهما اختلفت مواطن شعرائه واشخاصهم .

واليوم ايضا، وعلى الرغم من السحب التى كدسها النقاد المحدثون حول هذا الشعر ، لا يمتنع افتتاننا به ، واسمع قول دوجاس مونت بيل :

وعندي ، وأنا الذي شاركت الناس عامة فى تفكيرهم زمانا طويلا ، انى فارقت فى غير أسف أوميروس شاعرا أسطوريا ، لالقى أشعارا قومية قديمة ، تمتلىء بالحياة والبراءة ، بعد أن هجرت الى غير رجعة الفكرة المزعجة الجارية وراء تحصيل خطة للقصيدة يرسمها كل حسب ما راقه ».

ليس يصور حيرة الاوروبيين ، والفراغ الذى اصبحوا يعيشون فيه بالقياس الى هوميروس وشعره قدر ما تصوره كلمات دوجاس مونت بيل هذه . بل انها لتصور اليأس المطفىء للفكر حتى انه ليدفع صاحبه ، وهو نموذج لمفكريهم ، الى الهرب ، والاستراحة الى التسليم المطلق بالعجز عن تحصيل شىء أكيد عن هوميروس . فهو يصب حبه على الشعر كائنا ما كان قائله .

واذا كان هذا قد وقع لمفكر عاش قبل ان يظهر « معجم الآداب » فى سنة 1884 ، اذا كان هذا قد أوى الى الشك اليائس الحائر من تقليب الباحثين النظر فى هوميروس أكثر من عشرين قرنا ، وذلك بتسليمه بقيمة الشعر فى ذاته ، وبعبث تخطيط أولئك الذين نصبوا أنفسهم ، تحت رداء « البحث الحديث » قضاة ، وفيصلا فى القول المتحكم بأن هذه القصيدة الاوميريسية كانت على الصورة او الخطة الفلانية ، ثم قال غيرهم وبحق انتحلوه مثل سابقيهم : بل انها كانت على الخطة العلانية ، اذا كان دوجاس قد هرب الى هذا الركن فان من جاءوا بعده — كما بينت من اقوال ميرو — قد راحوا يرتدون شيئا الى الايمان التسليمى ايضا بوجود أوميروس ، وبصحة نسبة أهم الشعر الملحمى اليونانى اليه .

ومستندهم فى ايمانهم التسليمى الجديد ، بعد اطالة تمحل اسباب الرفض القديم ، امر لو أنهم واجهوه بشىء قليل جدا من التردد — دعك من الرفض الهادم — الذى قابلوا به الاخبار الاولى ، وهو ما دعوه « بالنقد الحديث » أو « البحث الحديث » ، لظلوا عند حيرتهم الاولى . لكن الامر على ما قلت انهم كانوا فى أمس حاجة الى السقوط بعد طول التحليق فى

الفراغ الذى أوجدوه لانفسهم ، فعاشوا فيه حتى كلت عقولهم ، واحتاجت الى الراحة فحطوا فوق هذا الرمث الوهمى الذى صوروه لانفسهم طافيا فوق التيار الجارف .

ـ الاستسلام بعد طول الانكار :

ماذا حدث من جديد ؟

رجل المانى جوّاب آفاق أسلمه الفقر طفلا أو صبيا الى الطريق فترك المدرسة وعمل صبيا عند بقال فى القرية التى ولد فيها وهى ميكيلبورج اشفيرين ، وكان أمله اكبر من حجمه فعمل صبى بحار فوق سفينة لم تلبث أن القت بها العاصفة على شواطىء هولندة وهو لا يملك فلسا واحدا ، فاستقر هناك يعمل فى دار للتجارة براتب سنوى قدره ثمانمائة فرنك ، ويسكن غرفة صغيرة فى أعلى دار كراؤها فى الشهر ثمانية فرنكات ، افطاره قليل من مرقة القمح ، وغداؤه بأربع دوانق ، ونصف راتبه ينفقه فى اتمام تعليمه الذي قطعه الفقر عليه من قبل

كل ذلك يقوله هو عن نفسه فى ترجمة كتبها لنفسه وجعلها على راس كتاب سجل فيه نتائج حفرياته فيما أصر على انه « طروادة » ، ونشره سنة 1882 تحت العنوان « ايليوس » .

وهى ترجمة شيقة ، تكتسى بتقاطيع الحديث يزفه العظماء عن انفسهم عندما يشعرون بخطر مكانتهم فى دنياهم ، فهو يتلمس الدقائق الموحية باختيار الاقدار له لاداء المهمة التى نهض بها فطبعت التاريخ الانسانى بطابعها الذي لا يمحى . والترجمة على ما يصفها « ديل » مزيج من البراءة المحسوبة ، والافتتان بالنفس مع ظاهر مصنوع من سلامة النية ، ومع وضع الهدف التجاري نصب العينين لا يغيب .

يقول فيها : انه حصل فى هذه الاثناء فى امستردام ، وفى أوقات فراغه الانجليزية فى ستة اشهر والفرنسية فى مثلها ، والهولاندية فى اقل

من ذلك ، ثم الاسبانية والايطالية والبرتغالية بمتوسط ستة أسابيع لكل لغة منها . ثم كان بعد هذه دور الروسية فتعلمها ، ولكـــى يؤمن تقدمـــه فى هذه اللغة العسرة استأجر فقيرا يهوديا يسهر معه كل ليلة ساعتين يسمع فيهما من « شليم مان » درسه دون ان يفهم منه كلمة واحدة ، حتى قنع واتم ما أراده من اجادتها فصرفه .

وهذه الروسية كانت آخر المطاف أداته الاولى فى تحقيق ثـــرائه الذى أفاده من العمل فى روسيا فى التصدير والاستيراد ، وقد تزايد هذا الثراء حتى أصبح ربحه فى العام نحو مائتين وخمسين الف فرنك ذهبا .

وهنا أفاق على حلم حلو كان يراوده مذ كان طفلا تتراوح سنـــه بين التاسعة والثانية عشرة : وهـــو أن يكشف عن « طـــروادة » أي «ايليوس» مسرح الحرب التى صاغ حولها أوميروس اليادته . كان قد اثرى أعظم الثراء واذا كان البحث عن « طروادة » عموده الفقري المال ، فالمال طوع يديه ، والارادة موفرة له ، وحبه لاوميروس يقظ بين جوانحه، وقد شبع من الطواف فى الدنيا فقطعها طولا وعرضا : من مصر حتى أمريكا مارا بالصين واليابان ، وكان قد تعلم الى ما سبق أن حصله من اللغات ، اليونانية ، فلم يبق الا ان يبدأ الحفريات فى حيث كان الرأى معقودا على أنه موقع « طروادة » فى الاناضول .

ولندع شارل ديل ، العارف الفرنســـى بالآثار يتم قصة «شليم مان» وقد تحدث عنه فى كتابه « جولات اثرية فى اليونان » وهو المرجع الذي ارتد اليه فى قصة « شليم مان » يقول : (ص 16)

« وبما ان كل صغيرة وكبيرة فى حياة العظماء تهم الناس وتفيدهم فقد قص « شليم مان » فى تفصيل واف قصة أعوامه الاولى التى قضاها فى قريته ، وقصة العهود والايمان التى تبادلها فى جدية بالغة بيـــن التاسعة والثانية عشرة من عمره مع جارته الصغيرة التى تساويه فى العمـــر : عهود الحب الابدي والوفاء . ولعل من الخير أن ننبه الى ان هذا الحب كان

اركيولوجيا اكثر منه عاطفيا . فلقد كان حديثهما الدائم عن أوميروس ، وعن طروادة . وهو حديث يرجو صاحبه ان يوقع فى روعك أنه تعبير عن اختيار القدر له ليكل اليه مهمة الكشف عن طروادة . وتشعر انـــت ان الحديث انما هو قصة قد نظمها صاحبها فى تاريخ لاحق تأييدا للربط الفذ الذي عقده القدر العجيب بينه وبين مهمته . كان هو وصديقتـــه الصغيرة يكثران الحديث عن هذا ، وفى حمية الطفلين للهدف والرسالة تم الاتفاق بينهما على الزواج اذا ما كبرا ، ليذهبا بعد ذلك معا للكشف عن اطـــلال طروادة . ويمضـــى « شليم مان » فى حديثه قائلا :

والحمد لله على تثبيتى على الايمان بوجود طروادة هذه فلم تزلزل به التقلبات التى طرات على مهمتـــى الجريئة . على اننى لم استطع تحقيق حلمى الا بعد ذلك بخمسين سنة وللاسف بدون « مينـــا » الى جانبـــى فقد كانت فارقت الدنيا قبل ذلك .

«ديل » لا يرتاح الى هذه الاختيارات القدرية للبطل ، وهو لذلك يعالجها فى تهكم ، بل انه ليذهب الى ابعد من ذلك ، فيجعل الحفريات التى وظف فيها « شليم مان » ماله عمليات تجارية محسوبة النفقات والارباح ، وهو يرى أن قصة حب الرجل لاوميروس هذه وحب زوجته مذ كانا طفلين ليست الا من قبيل دعاية التاجر الواعـــى القادر لبضاعته التـــى يرجو بترويجها أن تتضاعف ارباحه . ويرى كذلك أنه دليل على تصميم « شليـــم مان » على أن يجعل من الاثر الذي سيكشفه ــ مهما كانت شخصيته ــ « طروادة » . فهو قد ذهب الى « حصارلك » فى الاناضول مصمما على أن يكون الاثر المكشوف اياها.

فيقول « ديل » :

« وأنت لابد قارىء فى هذا الكتاب غزواته الاثرية التى توقفت مرات واستؤنفت ست مرات يحمله على الاستمرار فيها عناد لا يقهر حتى انتهى الى الاعتقاد بأنـــه عثر تحت انقاض خمس طبقات متراكبة لخمس مـــدن

دارسة على الاطلال الحقيقية التى لا يمكن أن يتمارى فى اصالتهـــا اثنان لطروادة اوميروس . وسترى فى هذا الكتاب جميع الملامح المميزة لشخصية الرجل ولروح التنظيم التجاري التى تفرض على صاحبها تسجيل الحسبـــة الدقيقة لكل فلس أنفقه فى المشروع كما تطلع فيها على الخيال الجامح الذي يحمل صاحبه حملا على أن يتعرف فى كل حجر عثر عليه فى حصارلك مشيرا يدله على شىء وقع فى شعر أوميروس ، وشكّل مادته . فلا شىء ينقص دلالة هذه البقايا على كل ملمح من ملامح قصة الالياذة . فهنا كنز بريام، وقبر أجاممنون ، وحلى هيلين ، وابواب المدينة ، وجماجم سكانهـــا الذاهبين . لا شىء هنا ينقص ابدا ، حتى آثار الحريق المدمر الذى ابتلع طروادة فى محنتها الاخيرة .

لا شك فى انها لعبة خيال بارعة جعلت الرجل يـــرى فى المدينـــة المحترقة ــ كما شاء هو ان يصفها ــ مدينة هيكتور وبريام دون غيرها ، وان يشكل مما وجده هناك صورة للمدينة الاوميروسية بأدق تفاصيلها .

على انه يجب الاعتراف بهذه الحقيقة : وهى أن « شليم مان » شغوف بأوميروس شغفا يملكه ويفسد عليه حياده عندما يأتـــى لتحديد هوية هذه المدينة ، هذه واحدة . والثانية : ان النظرة الى هذه الاطلال على أنها اطلال « طروادة » وليست أطلالا لغيرها ، اذا تمكنت ، وتأصلت اشاعت الغبطة فى نفوس الناس ، وأثارت فى أرجاء الدنيا صخبا ابعد مما عســـى أن يثيره كشف مدينة أخرى مجهولة الشخصية من مدن ما قبل التاريخ الاوروبـــى ، وهى اعتبارات عجز خيال « شليم مـــان » عـــن النهوض لمقاومة اغرائها .

ومن سوء حظ « شليم مان » أن تشخيصاته لهذه الاطلال على أنها اطلال طروادة تلقـــى غير قليل من الرفض ممن لا يحظون بايمان مثـــل ايمانه » . Excursions Archéologiques En Grèce, Ch. Diehl

(شارل ديل ــ جولات اثرية فى اليونان ص 18)

شارل ديل عضو المعهد الفرنسى ، والعالم الاثري لا يوافق « شليم مان » فى تحديده هوية هذه الاطلال بأطلال طروادة ، بل انه يكاد يرفع معارضته الى حد اتهام كاشفها بأنه لم يقم لاغراء زفها باطلا الى الناس باسم طروادة اجتلابا للكسب ، وطلبا للغنم الذي يترتب على تسليم الناس بان المدينة التى كشف أطلالها هى مدينة هوميروس . وهذا الاتهام واضح جدا ، بل انه سبقه بتعليل انعطاف « شليم مان » على العمل التجاري الذي ثقفه فأجاد ثقافته ، واعتاد بخبرته الطويلة ان يحصل عن طريقه الغنى الفاحش . ويكاد يقول له : انه انما أقدم على توظيف ماله فى هذه العملية لانه كان شديد الثقة بأنه قادر على أن يصور للناس نتائجها حسبما أحب ولو لم تتميز على غيرها من الانقاض حتى يحصل الربح فى العمل التجاري الجديد .

وهو يثير الدخان حول ادعاءاته الولوع بأوميروس هو وصاحبته منذ طفولتهما . فكل شىء لا يطمئنه اليه ، ولا يبعث على الثقة بادعاءاته لما كشف . وهو ليس وحده فى سوء ظنه ، وليس وحده الذي لم يقتنع بما قدمه من أسباب استند عليها فى دعوة هذه الانقاض باسم طروادة ، ولا هو بالذي يصدق التفاصيل التى قدمها لما كشفه فلم يترك شيئا يستدل به على تحقيق شعر اوميروس الوصفى لهذه الاطلال ، فالمدينة المحترقة لا يبقى فيها على مكانه كل شىء قدمه هوميروس حتى رمم الموتى وجماجمهم وكأن القدر وحده هو الذي احتفظ بها لم تمس الى ان يأتيها « شليم مان » . بعبارة ملخصة يتهم ديل « شليم مان » بأنه زيف هذه الظواهر لاثبات ان هذه الاطلال هى اطلال طروادة .

ولعل هذا كان ينجلى لو أن هذه الاطلال كان عليها شىء من الكتابة يحدد هويتها ، لكنها كانت خرساء صماء ، واصحابها لم يكونوا قد أخذوا الخط بعد عن الفينيقيين والمصريين ، ولذلك صار « شليم مان » حرا فى تسميتها ، واخراج عمليته على ما هوى وراقه وحقق له الربح الاكيد .

ليس هذا قول « ديل » وحده ، ولكنه كان رأي الكثيرين من علماء الآثار الاوروبيين .

هذا ما قاله العلماء ، ولكن ما قيمة هذا القول ، وقلوب الحائرين كانت ترجو ان تحط بعد طول تحليق ؟

فكان رد الفعل لهذا الكشف ايمانا يذهـل العالم الفرنسـى ، وتبلور فى اثينا فى أثر كبير يسجل تسجيلا قاطعا ايمان الحكومة اليونانية بصحة ما قرره « شليم مان » . ووصف « ديل » لوقع هذا عليه يضعك منه بحيث تقدر مبلغ رغبة الاوروبيين فى التملص من حيرتهم التى ظلت تعبث بأجيالهم القرون الطوال . يقول « ديل » :

« من بين المعالم التى تقدمها أثينا ارضاء لتطلعات السائح ، ومن الاشياء التى تجب رؤيتها بعد البروبيلايوم والبارثينون يقودك الادلاء الى دار عظيمة تقوم فى شارع الاكاديمية ، تحيط بها أورقة مكشوفة وتتوجهها تماثيل تصور أبطال أوميروس ، وعلى واجهتها هذه الكتابة التى تثيـر عجبك وتحيرك حين تلقاها :

قصـر طروادة

وسيقول لك كل مار فى الطريق : ان هذا القصر انما هـو قصر الدكتور « شليم مان » المعجب الكبير بأوميروس، والاثري الكبير الـذي كشف اطلال طروادة وميسـين — والشىء اكيد — وعثر على كنز بريام وقبر اجاممنون .

بل فاصنع ما هو احسن من ذلك : أطلب زيارة هذا القصر المضياف، وستلقى فى كل مكان ذكرى لاوميروس ولابطاله الذين غناهم ؟ ولا يزعجك اذا رأيت المجموعة الجميلة التى جمعها رب الدار من بين أطلال حصارلك، وان تسمع مئات الابيات من شعر أوميروس ترددها على سمعك أفواه ناعمة مؤنثة ، ولا يداخلك العجب من ان تسمعهم ينادون أطفال الدار بالاسماء الموسيقية البطولية من قبيل ، أندروماك أو أجاممنون .

فى هذه الدار أوميروس هو الآله ، و « شليم مان » هو نبيه ، لكننى اعتقد دون تكلف أن النبى هنا يعبد بأكثر مما يعبد الآله » .

(المرجع السالف ص 13)

تلك هى الثمرة التى حصلها « النقد الحديث » من معالجته العلمية جدا لشعر أوميروس ، ولحياته . لم يستطع النفـــى ، ولم يستطع الاثبات، ولم يقدم حلا للمشاكل المستعصية التى ثارت حول اسم أوميروس واتصلت — مع انقطاع حقا — اثنين وعشرين قرنا انهكت فيها العقول انهاكا ، وسال فيها المداد جداول وتحطمت الاقـــلام ، ولـــم تحصل حلا لمشكل واحد يمكن أن يؤخذ الا على انه « اقتراح حلول » . ولعل اثبت ما قدم فى هذا العمل الطويل هو خطوة البدء التى بدرت فى الاسكندرية ، والتى عللت فيها فانها تكاد تكون محل الاتفاق بين جميع العصور .

الفصل السادس

— أين يقع طـــه حسين من هذا كلـــه

ولنعد الى طه حسين — وهو الذى كان يقرر بيننا أن النقد الحديث قد انتهى الى القطع بعدم وجود اوميروس، وان علينـــا ان ننفـــى مـــن الوجود اسم امريء القيس اسوة بالاوروبيين الذين نفوا وجود شاعرهم . فهل عرف الرجل هذا حقا ، وهل قراه ، وهل عرف مما قدمته عن ائمة باحثيهم نتائج ما بلغوا اليه فيه ؟ لم يقرأ من هذا شيئا ، ولم يعلم عنـــه شيئا لكنه سمع ان بعض الاوروبيين قد شك فى وجود أوميروس فحول الشك نفيا عاما ، وبنـــى عليه النتائج .

ثم ظن ان الشك الذي دخل على هذا الموضوع جديد ، ولم يعرف ان علماء الاسكندرية هم الذين بدأوا هذا الشك من نحو اثنين وعشرين قرنا ، وأن من جاء بعدهم مضوا على الخطوط التى اختطوها ، وهم

اختطوها فى اعتدال ، وتحت املاء الدراسة المستوعبة للقصائد المنسوبة الى أوميروس : قصيدة قصيدة ، وبيتا بيتا ، نحوا واسلوبا ، وموضوعا وتناسب احداث ، وتقارب أساليب او تباعدها . فجاء والقى بالمهمة على كتفى ما دعاه بمذهب ديكارت ، وما قرأ منهج ديكارت ، ولا عرف من أين أتاه ، ولا عرف أنه ما كان قد خلق يوم قال السكندريون قولتهم .

ثم خب واوضع فربط بذيل ديكارت كل تجدد فى العلم والبحث الاوروبى والفكر الاوروبى والفن الاوروبى ثم راح يحضنا على اتباع منهج ديكارت فى البحث لاننا صرنا فى فكرنا اوروبيين او كدنا فالمستقبل لمنهج ديكارت .

وبقدر من الاتصال بالتاريخ العربى لا يزيد على هذا القدر الذي عرفه من التاريخ الاوروبى ، ومن الشعر الجاهلى يقل عما عرفه من التاريخ راح يضرب يمينا وشمالا لا يبقى على شىء الا ظن انه محقه.

طه حسين دار حول الشعر من خارجه ولم يمد أنفه فيه

وقد قلت أن السكندريين القدامى لما شكوا فى نسبة شعر أوميروس اليه كان شكهم نابعا مما املاه هذا الشعر من موجبات للتوقف والنظر بعد ان درسوه استيعابا واستقصاء .

فلم يدخلوا على الموضوع يحكمون فى انفسهم وفى عقولهم مسبقا نظرية تفرض عليهم محو التاريخ اولا ثم العودة الى بنائه من جديد ، او على الاصح تركه انقاضا ، متهمين فى ذلك جميع الاجيال التى سلفت بالكذب والتزييف والغفلة ونقص العقول ، كما صنع طه حسين . هو ومن نقل عنهم .

ولم يدوروا حول الشعر وهم لم يقراوه ، ولم ينفوه قبل ان يعرفوه، ولم يريحوا انفسهم فيقولوا للناس كما قال « باحثنا المجدد » عن شعرنا ، وعن تاريخنا :

« فاذا أردت أن أدرس الحياة الجاهلية فلست اسلك اليها طريق امريء القيس والنابغة والاعشـى وزهير لانى لا اثق بما ينسب اليهم ، وانما اسلك اليها طريقا أخرى وادرسها فى نص لا سبيل الى الشك فى صحته ادرسها فى القرآن » (فى الشعر الجاهلى — ص 15—16) .

ثم لم يدرس الرجل الحياة الجاهلية فى القرآن ولكنه ملأ درسه فى « الشعر الجاهلى » بما راح يديره من رغاء حول هذا الشعر مشرقا ومغربا ، وراجعا فى كل ما قاله الى عبارات اقتبس اغلبها من مقدمة كتاب واحد ، هو كتاب ابن سلام « طبقات الشعراء » ، وليته قرأ حتى هذا الكتاب قراءة استقصاء ، فلو فعل لوقع من خلال الكتاب على ما كان جديرا بأن يحمله على الاعتدال أو الاحتياط شيئا فى اطلاق أحكامه اعتمادا عليه . وكذلك صنع المستشرقون الذين قدموا الشك وسيلة للهدم لا وسيلة للتاريخ — فقد ارتفعت صيحاتهم قبل أن يظهر طه حسين على المسرح بالقول : انهم لم يجدوا نقشا بالعربية الفصحى قبل القرآن . وطه حسين يسجل هذا فى اجاباته فى التحقيق الذي اجراه معه الاستاذ (نور) وكيل النائب العام ، ويسجل معه ان النقوش التى وجدها المستشرقون وترجع الى الجاهلية اعتبروها نبطية ، ثم يقول

« واذن فقد يكون من احتياط العلم أن نرى أن أقدم نص عربى يمكن الاعتماد عليه من الوجهة العلمية الى الآن انما هو القرآن حتى نستكشف نقوشا أظهر وأكثر مما لدينا » . عبارات تهويلية تتعاقب فى سطرين :

« احتياط العلم » و « من الوجهة العلمية » و « حتى نستكشف نقوشا أظهر وأكثر مما لدينا » .

عبارات غريبة حقا . خاصة اذا كان قدر علم صاحبها فى الموضوع هو ما بينا ، ثم أضيف الى هذا ابتداؤه عبارته بقوله انه : « قد يكون من احتياط العلم » .

« فقد » هذه لا تطلق لاحد الحق فى أن يبسط يده الى الماضى كله فيلغيه شعرا وتاريخا ودينا بجرة قلم . ذلك انه « من احتياط » العلم كذلك ، بل من حقه ، بل من واجبه أن يتوقف عن القطع بنفى هذا كله واسقاطه حتى يوجد ما يسقطه وينفيه . وهو ما لم يجده أحد حتى بالاستتار وراء التعلات الرثة التى انتحلها « المستشرقون » — ويظهر أن طه حسين كان يعتبر نفسه منهم فانه يقول فى تكميل هذه الفقرة : « حتى نستكشف نقوشا أظهر وأكثر مما لدينا » .

والواقع ان الارضية التى قام عليها المستشرقون فى هذا التصدي للتاريخ العربى ، بما اصبحنا نرى الآن من أسباب توثيقه ، أرضية مضطربة لم تثبت فوقها اقدامهم اذ أن القرآن الكريم » الذي نظروا اليه باعتباره اول نص ضحيح انتهى الينا لم ينحدر الينا فى نقوش معاصرة لنزوله ، بالضبط كما لم ينته الينا التاريخ العربى ، والشعر العربى مثل القرآن لم ينحدر الينا فى نقوش معاصرة له . أربعة نقوش عثروا عليها :

اولها كان باعتراف أوائلهم « نبطيا » وليس يعكس النص نبطيته على امريء القيس بن عمرو لان الملك لم يدفن هناك فى البقعة التى وجدت فيها الصفيحة الحجرية التى وجد عليها النقش وانما بنى تذكار له حيث مات وحمل الملك الى داره كما هى العادة .

وآخرها نبطى باعتراف صاحبه الذي أبى التاريخ عليه الا أن يوقعه باسمه النبطى وهو شراحيلو برظالمو . ويأتى فى سياق النص قوله « بنيت ذا المرطول » . وقد ترجموا كلمة « المرطول » « كنيسة » وعدوها عربية ، وما هى من العربية من قريب او بعيد ، انما هى الكلمة اليونانية martur (مارتور) ، ومعناها هنا « مشهد » ، وهى التى تحولت الى martyr فى اللاتينية ، ثم انتقلت منها الى اللغات الاوروبية بمعنى « شهيد » .

فاذا عرفت بعد هذا كله ان عدد كلمات هذا النقش ثمانى كلمات،

ثلاث منها نبطية والرابعة يونانية عرفت قدر الخلل الماثل فى اعتباره ممثلا ومصورا للطور الاخير قبل القرآن للعربية الفصحــى ، وعرمت قيمــة تشدق القوم بالعبارات الهازلة من امثال « النقد الحديث » ، و « علم دراسة الخطوط » ،،، الخ الخ.. ولكن تلك هى مهازل « الاستشــراق » التى اراد بها الوقوف فى وجه الطوفان .

هو نفس الخط الذي تابعهم عليه طه حسين ويتلخص فى الدوران حول الموضوع مع تجنب الدخول فى صميمه بعد ادعاء الشك فى الاصول التى انما هى العمدة فى كتابة التاريخ ، ورفضها ابتداء جملة وتفصيلا . وقد أعاد طه حسين أقوالهم من أنه لم تكتشف نقوش فى العربية الفصحى ترجع الى العصر الجاهلى ، وانهم لهذا مضطرون الى التوقف عن قبول كل نص عربى — بل خبر عربى جاهلى — سبق القرآن الكريم ونســب الى الجاهليين ، وقد اتصلت سيرتهم هذه حتى لحقها بلا شيــر فــراح يجمع ما عثر سابقوه عليه من النقوش النبطية فبلغ عددها اربعة نقوش ، وعدد كلماتها لا يرتقــى فوق الستين الا قليلا ، ولا موضوع لها من ادب ، أو فكر ، ولا رباط بينها ، ولا يستقيم فيها اعراب ، والاعلام بيــن الفاظهــا تنتهــى بنهايات الالفاظ النبطية حتى اسم الملك الحيري امريء القيــس بن عمرو وقد كسى بالصيغة النبطية فصير الى « مرو القيس بن عمرو » بضم الراء ، وكذلك صنع بنزار (نزرو) فى موقع المضاف اليه و (معدو)، و (مذحجو) فى موقع المفعول به . وفى النقش من الالفاظ المستشكلة القراءة ثلاثة : الكلمة الاولى من السطر الثالث، والثالثة وما قبل الاخيرة من هذا الســـطـــر .

ومن الادلة القاطعة على أن هذه النقوش لا تمثل « الفصحى » فى كثير انها لا يوجد بين الافعال الواردة فيها جميعا واحد يزيد على الثلاثى، ولا صيغة واحدة من الصيغ المزيدة ، فكأن كتابها يستخدمون لهجة فقيرة لا تعرف المشتقات العربية الفصيحة بحال .

ــ الدلالة الحقيقية لهذه النقوش :

ما من شك فى أن هذه النقوش التى تقع تواريخ كتابتها بين سنة 328م وسنة 568م تكشف عن حقيقة تاريخية هامة : هى زحف « العربية الفصحى » من قلب الجزيرة ومن طرفيها الشرقى والغربى على الشمال الذي كانت قد عزلته فترة طويلة عن بقية الجزيرة اضطرابات الموجات الاجنبية على أطرافه فشغلته بنفسه ، وبتحالفاته معها عن الاندماج فى كتلة الشمال العربى ، فاحتفظت العناصر الثابتة من بنيه، القارة فى حواضره بنبطية تلكأت طويلا ، ثم أخذت تتحرك شيئا فشيئا نحو « التعرب » الكامل ابتداء من القرن الرابع الميلادي كما يدل على ذلك نقش النمارة الذي عثر عليه ديسو هناك .

وارتباط هذا النقش بموت الملك الحيري امريء القيس بن عمرو فى هذه المنطقة بعد أن رد عليها اعتبارها العربى الكامل يشير الى أن هذا التعرب اللغوي زحف اليها فى ركاب الملك المنتصر ، فمع النصر العسكري بدأ النصر اللغوي ، والنصر الكتابى ، وكلاهما آتيان من العراق خاصة حيث ينص التاريخ العربى فى جلاء ما بعده جلاء على ان التحول الى الصورة الاخيرة من الخط قد وقع فيه .

هذا ما يفيده هذا النقش تاريخيا ، اما أن يفيد تطور « الفصحى » بتمامها الى التأهب للتكون وان الشعر الجاهلى لم تكن قد وجدت له اللغة التى قيل فيها بعد حتى فى سنة 568 م ، وانه لم يكن قد قيل منه شيء بعد ، ومولد الرسول صلى الله عليه وسلم تكاد تطل تباشير اشراقه على الدنيا ، ولم يبق على نزول (القرآن الكريم) أكثر من ثلاث واربعين سنة ، فى ابهى وأتم صورة برزت فيها الفصحى ، فتلك هى « خرافة أم عمرو » ومن ناب عنها من أهل زماننا هذا .

وعندهم أنه حتى سنة 568 م أي قبل مولد الرسول صلى الله عليه وسلم بثلاث سنوات ، لم تكن كلمة « حرب » قد عرفت وشاعت

فى « الفصحى » ، حتى أن نقشا عربيا « فصيحا » يؤرخ صاحبه « شرحيلو بر ظلمو » لبنائه « مرطوله » « بمفســد خيبر » أو بعبارة أخــرى « بحرب خيبر » . فكأن حروب المناذرة والغساسنة كلها كان المناذرة العرب والغساسنة العرب ايضا ظلوا يدعونها بمثل ما دعاها به صاحب هذا النص « مفاسد المناذرة والغساسنة » ، وكأنهم كانوا كذلك يدعون حروب الحارث الكندي وابنائه مع الروم ومع الفرس « مفاسد الحارث الكندي » ، وكلها «حروب» غمرت الشام .

ولو سألتهم اذا كانت « مفسد » هذه فى إستخدامها فى هذا النص تمثل الصدى الصادق لاستخدامها بين العرب الفصحاء بدل كلــمــة « حــرب » فلم لم تثبتها هذه التجارب التى امتدت على القرون ترغى فى قلب الجزيرة العربية وعلى أطرافها ، وكيف ظهرت عليها كلــمــة « حرب » فى كل ادب وشعر وتاريخ وردت فيها الكلمة بعد هذا التاريخ ؟ وقبل هذا التاريخ ؟ وان كنت أعلم انكم لا يمرضكم شــىء قــدر مــا يمرضكم ما وردت فيه الكلمة قبل هذا التاريخ .

الا رفقا بأنفسكم أيها السادة .

فى ختام وقعة « بدر » ينادي أبو سفيان ، وقد هزته الهزيمة : « الحرب سجال » ولا ينادى « المفسد سجال » .

وفى (القرآن الكريم) لا نصادف الا كلمة « الحرب » ؟

وفى شعر زهير بن ابــى سلمى :

وما الحرب الا ما علمتم وذقتمو   وما هو عنها بالحديث المرجم

وليس فى الشعر العربــى ولا الادب العربى قبل هذا ولا بعده استعمال « مفسد » بمعنــى « حرب » ولا مرة واحدة .

فهل يدل هذا على شىء الا على ان استعمال « مفسد » انما يرد فى نقش مكتوب بلهجــة غير فصحــى تسعى الى أن تلحق بالفصحى وان

صاحب النقش النبطــى يدفعه الى التعرب تيار جارف لا يستطيع له ردا ؟ ان النقش بما التقى فيه من الفاظ نبطية ويونانية وعربية وبمـــا اتخذ من اداة لتأريخ بنائه يدل على حالة الترجح والقلق التـــى كـــان يجتازها فى الشام ابن الحواضر المخلط فى مرحلة تحوله الى التعـــرب .

المستشرقون كانوا يتعجلون ملء الفراغ الذى ظنوا أنهم صنعوه :

شعر المستشرقون بنفيهم الماضى العربـــى كله تاريخا وشعروا انهم اوجدوا فراغا هائلا فى التاريخ العربـــى ، وان عليهم أن يملأوه، فراحوا يحاولون ملء الفجوة القريبة منه بأربعة النقوش المشهـــورة .

قلت فى كتابـــى « تاريخ الشعر العربـــى » : ان اللغة العربية قديمة قدم التاريخ ، وقدمت الادلة الحاسمة من واقع تكوينها وعرضها على معايير « علم اللغات » ، وقلت هناك ايضا : ان الشعر العربـــى قديم ودللت على قدمه بواقعه : أوزانه وقوافيه ، وأدوات تعبيـــره ، وقارنت بينه وبين غيره من اشعار الشعوب الاخرى ، وكان عليهم ان يقولوا : « لا » ، « ولا » هذه كانت تعلقهم بأذناب المستشرقين فطاروا الـــيـــهـــم ؟

وكان المستشرقون قد رأوا راي العين منذ سنة 1950 خاصة انهـــم قد خسروا رجلهم الاول وان عليهم ان يعودوا الى الاعتماد على انفسهم فلم يصنعوا شيئا اكثر من ان عادوا الى تكرير ما سبـــق أن قالـــوه ، وقاله صاحبهم . غير انه كان عليهم أن يضعوا قضية نفى الماضى العربى فى اطار جديد ، او فى « طبق » جديد . فتمسكوا « بالشك » بعـــد أن جعلوه أساسا « للنفـــى » ؟

والشك علميا قرين الاحتمال وليس قرين النفى ، فالنفى لا يقوم الا بقيام الدليل على ما يوجبه أو يبرره على الاقل بعـــد أن أسقطـــت المعالجات المتصلة اختلال الاسس التى اقاموا عليها فى الماضى شكهـــم ونفيهم ، وذلك ابتداء من قرار الاستاذ « محمد نور » وكيـــل النائـــب

وانتهاء الى كتاب « تاريخ الشعر العربى حتى آخر القرن الثالث الهجري » ، فوثبوا الى النفى فى عجلة بالغة وفى مواجهة « القدم » الذي اثبته « للعربية الفصحى » و « للشعر الجاهلى » ، « وللتاريخ العربى » ، و « الحنيفية الابراهيمية » ، ارادوا أن يعيدوا الى نفوسهم الوجود بخلق « فراغ هائل » من الماضى القديم كله ، ولم يكن فى استطاعتهم ان يملأوا هذا الفراغ ، فقاموا يسترونه بأجسادهم ، ويحاولون سد الجوبة القريبة منه بهذه النقوش الاربعة .

الفصل السابع

ـ المنهج العاثر العائر

التاريخ لا يمكن أن يخلص من هذه المزق البالية الضئيلة جدا من النقوش الفقيرة بالقياس الى الثوب الهائل الجبار المسمى بالتاريخ . اذ أن التاريخ هو الخلاصة الصافية المعبرة فى تلخيصها عن مسيرة الانسان فى حياته ، مجتمعة متكاملة متناسقة الاعضاء ، تفيد بقدر ما تترجم به الصورة المصغرة جدا الدقيقة جدا عن حقيقة الكائن الضخم الجبار .

الحياة كتاب ضخم جبار ، ينطوي على الجليل والدقيق ، على الصغير والكبير ، على العظيم والحقير ، ينطوي على بسمة الفرد ودمعته ، كما ينطوي على افراح الجماعات وشقوتها ، ينطوي على انتصارات الانسان وعلى هزائمه ، ينطوي على انجازات الفرد وعلى انجازات الجماعة ، ينطوي على الهرم الاشم والمعبد الشامخ الثابت كما ينطوي على النقش القيم والنقش الهين ، والاثر المعبر عن جيل او اجيال كما ينطوي على كل نفس يتردد فى صدر الفرد شهيقا أو زفيرا .

كل شىء يطويه كتاب الحياة ، فى سعة الارض ، وفى ارتماءات الزمان ، وانسباحاته .

أما «التاريخ» فكتاب صغير يلخص من الحياة أهم خطوطها وأعرضها وأعمقها فى التعبير عنها ، واغورها انطباعا على صفحة الزمان والكون . فليس كل ما تلقى به الارض من فتات موائد الاجيال على ضخامة هـذه الموائد بالذي يتحتم أن يكون تاريخا ، ولا بالذي يمكن ان يجتمع الى بعضه فيؤلف الصورة المتكاملة المتناسبة تناسب الجسد التام المعبر بصورته عن نـفـسـه .

وتصيد النقوش كيفما اتفق ، ومحاولة الملاءمة بين المتناثرات القلائل منها فوق صفحة الزمان لاستخراج صورة نزعم لانفسنا انها تمثل الصورة الكاملة للامر الذي نفترضها افتراضا تحكميا مصورة له عبث يشبه عبث من عثر على اربع حصوات من جبل غـاب فى قـاع المحيط فجمع بعضها الى بعض ومضى يصرخ : « ها هو الجبل » . كل شىء يغيب فى محيط الزمن ، وما احتفظت به الارض انما هـو فلتـة وليس حكما .

ممكن ان تدل هذه الحصوات على شىء من مادة الجبل ، ولكنها مادة ضئيلة جدا لا تترجم عن الجبل صورة وحجما وموضوعا . مثل هـذه اللقى الشاردة كمثل قطع متباعدة من الخشب طافية على سطح تيـار متحرك فوق المحيط يتخذها الاحمق وحده صوى تدله على هدفه الذي لا يعرف مكانه من المحيط ، وتدله بأبعادها المتحركة على قدر المسافات التى قطعها والمسافات التى بقى عليه أن يقطعها نحو هدف قد يقع وراء هـذا التيـار .

هذه اللقـى مفيدة متفاوتة الفائدة ، وما من شك فى أن منها التافه الذي لا يعول على حجم الفائدة الذي يمدنا به فى بناء التاريخ المتكامل لكن فائدتها جميعا لا يتحقق هدفها الصحيح الا عند وضعها جميعا فى اماكنها الصحيحة من الاطار الشامل للتاريخ . وهذا الاطار الشامل هو ما تركه السابقون ملخصا لتاريخهم ، ولتاريخ أسلافهم ، مترامبا اليهـم

عنهم فى آثار لهم بليت وزالت ، راوها هم ولم يبق لنا منها شيء ، أو بقيت لنا منها فتاتها ومنها ما يجل ومنها ما يدق . قد يبدو فى هذا الاطار من التفرق ، ومن التعارض أحيانا ما انه ليدفع على التوقف والحذر فيجب الاحتراس عنده ، والفحص له ، لان ترامى الازمان ، وتعدد الاحداث ، وتكررها او تشابهها كل هذه كفيلة بأن تورث أخبارها هذا التفرق، وكفيلة بأن تضع الحدث المتكرر فى الزمنين المتباعدين ، وتنسبه الى الرجلين او السببين ، أو المكانين المختلفين ، وليس ذلك بطاعن فى صحته ، ولا فى صحة نسبته الى ما نسب اليه ، فى المرتين او فيما هو أكثر وأبعد من المرتين فى الزمنين المختلفين .

فليس كل رجل فى القوم بالذي يسمى بالاسم الواحد ولا يسمى به غيره حتى يربط به كل خبر جاء فيه هذا الاسم . وليس الاسم الواحد يوقف به عند الزمان الواحد فيتحتم أن يوضع فيه الرجل وحده ولا يوضع فى غيره فاذا هو وضع فيه غيره كذب أحدهما الآخر .

ونماذج هذا حقيقية موجودة ، وقد تثير الشك عند المتحرز ، وتثير الانكار عند المتعجل ، الطائش ، او عند ذي الهوى الذي يدفعه نزقه الى الوثوب الى الصدفة السانحة ليرضى بالانكار للتاريخ مرضا يجثم على كبده فيعدي به التاريخ الذي يظن انه يفرضه على الاجيال — وهذا هو المرض الذي يعيشه اليوم كتاب التاريخ الاوروبيون بالقياس الى تاريخ العرب والاسلام . ذلك ان الذي حمل الاسلام رسالة ربانية الى الناس هم العرب ، ولانهم يرون ان العرب انما سادوا وقادوا بالاسلام رسالة وهداية ، ولانهم لا يزالون من حيث التطور النفسى اسرى المرحلة الاعتقادية التجسيدية ، وهم لهذين معا نصبوا أنفسهم وعقولهم حربا على العرب وعلى الاسلام : فلم تنته الحرب الصليبية يوم دخل اللنبى القدس فى الحرب الاولى — كما زعم وصرح — ولكنها استمرت ترغى وتفور بسلاحيها من النار والحديد ، ومن العقل يركبه خراب الضمير ، وهى تتنكر تحت طيلسان « العلم الجديد » و « النقد الحديث » ،

و « النقوش المكشوفة » .

ومرتزقتنا ينشرون هذا المرض ، لانهم يتقاضون ثمن نشره عيشا باسم « العلماء » .

وقد مر بنا نموذج صارخ فاجر لهذا الاقتحام لمعبد التاريخ فيما رأيناه آنفا من نحل فلسفة « الغزالى » لمن دعى « ديكارت » ، فأوجد القسيس الذى نسب الى هذه الشخصية المريضة بالتضخم بفلسفة العالم المسلم بعد أن استلبها من صاحبها، أوجد أبا الفلسفة الاوروبية، ضاربا صفحا عن الاشارة الى ما كان يعلم من غير شك مصدره ، وأصله ، وضميره هادىء راض مطمئن . ومصدر الرضا أنه كان يرى نفسه فى حرب صليبية مع الاسلام والحرب غارة ، وما غنم فيها فهو له .

ــ يكيلون التاريخ بمكيالين :

ولعلنا حين نقرأ هذا الذى جاء عن « ديكارت » فى « معجم الآداب » لفابيرو نضحك ونأسى معا لتاريخ الانسان كيف يصنع فى اوروبا ، ولعلنا نستظهر كذلك صاحب الشخصية السرية القائمة وراء هذا الوجود المعنوى لديكارت . يقول كاتب المادة عن ديكارت :

«تعلم فى كلية لافليش (السهم) ، ولكى يغطى النقص الفادح الذي شعر به فى تعليمه قام بعديد من الرحلات ، فالتحق بموريس دي ناسو ، وبدوق بافاريا فى حروب المانيا . واشترك كذلك ، شاهدا اكثر منه جنديا فى الغزوات الاخيرة لحروبنا الدينية ، واشترك فى حصار لاروشيل (1629) . وفى وسط هذه الحياة المخصصة لدراسة الانسان فى الصراعات التى تتوزعه بين انفعالاته ومصالحه استطاع ان يقع على خطة كتابه الاول وعلى الافكار المكونة له ، وهو كتاب « حديث المنهج » ، وتعميق الخطوط العريضة لنظرياته الفلسفية الرئيسية .

ثم مضى بعد ذلك الى هولاندا فارضا على نفسه عزلة تامة يكتب

فيها كتبه . وقد لبث فى ذلك البلد عشرين سنة وقفها كلها تـقـريبا على تأملاته الفلسفية ، وتجاربه العلمية . وفى هولندا أنشأ كتبه الرئيسية، لا يصله بالدنيا فى هذه العزلة التى اختارها الا الاب ميرسين Mersenne الذي اتصلت كتاباته اليه من باريس تحمـل اليه فى وفاء كل ما يقفه على الحركة الفكرية فى اوروبا كلها .

وكان ديكارت يكتب فى هولاندا مؤلفاته مرة بالفرنسـيـة ، ومرة باللاتينية ، يترجم كل كتاب من احداهما الى الاخرى .

وكانت جدة المباديء التى بشر بها تثير الاعجاب الكبير وتوجـد له الانصار والدعاة . فمنحه مازاران معاشا الف أوقية

وطلبه عظماء شخصيات عصره ، ومن بينهم الامـيـرات ، مثل الاميرة بالاتين ، وكانت كريستين ملكة السويد تعتز بقولها : انها تلميذته. ولكن استقلال ديكارت فى الامور الفكرية لم ينجه من خصومات رجـال الدين ، وهذا على الرغم من حصافته فى تجنب الاصطدام بهم ، الى حد أنه أصدر أمره الى الاب ميرسين فى باريس بأن يعدم كتاب ديـكـارت « الدنيا » ، فقد كان ديكارت يقول فيه بحركة الارض حول الشـمـس ، وهو الراي الذي كانت تطارده الكنيسة ، وادانت من اجله جاليليو . وقد وجد ديكارت نفسه ، مع ذلك فى عزلته بهولاندة يواجه عداوة الطوائف الدينية يطلقها عليه القسيس البروتستانتـى فوئيتيوس ، ونجاة بنفسه منهم نزل على مطالب الملكة كريستين ، فانتقل الى استوكهولم فى سـنـة 1649 ، غير أن بنيته الضعيفة لم تتحمل قسوة الجو فى السويد فهلـك بعد بضعة شهور (11 فبراير سنة 1650) .

ثـم يقـول كاتب المادة :

« وقد حمل بعض اصدقائه رفاته الى فرنسا فى سنة 1667 فدفن بحفاوة فى سانت ايتيين دي مون . وفى سنة 1793 نقل ثانـيـة الى البانتيون ، وفى سنة 1819 نقل رفاته للمرة الثالثة الى متحف الآثـار

الفرنسية ، ومنه الى كنيسة سان جيرمان دي بريه فى نفس السنة » .

ــ نظرة فى هذه القصة من حيث المعيار التاريخى الذى وزنت به :

وسأمر بسرعة على الخروم الموجودة فى هذه القصة التى دعوها بحياة « ديكارت » ، ولا تنس اننا الآن وقد علمنا من اين جاءت ديكارت كل فلسفته ــ لسنا فى حاجة الى تلمس هذه الخروم لانفسنا وانما نحن نتلمسها لهـم .

1 ــ ديكارت فارق مدرسته الثانوية قبل أن يتم دراسته فيهـا وهو بعد فى سن السادسة عشرة . وهو اذن فتى لم يتكون عـمـوده الفكرى ، ولم يتوثق تكوينه النفسـى حتى يجد من كيانه الهش جسدا وفكرا ما يعينه على لقاء الحياة العاصفة التي خرج اليها دارسا للناس فى طى هذه الظروف العنيفة التى كان التماس أسباب العيش تحت ضغطها اشغل له عن التوقف للتأمل والنظر والدراسة والمقـارنة والاختـزان لثمار التجارب التى يمر بها .

يمكن القول بأن الرجل الذي تمخض عنه هذا الفتى بعد المكابدات، والمعانيات قادر بعـد التكون على أن يخلص شيئا من هذه التجارب . ولكنه لا يكون قد بدأ تشرده الاول تحت تأثير مثل من طلب « كـمـال » المعارف الذي لم يجده فى المدرسة . والحقيقة أن مؤرخيه لم يقولوا عنه هذا القول الا انسياقا مع ادعاءاته التى خرج بها متأخرا لتغطية أسباب تشرده الحقيقية وتركه المدرسة فى تلك السن الغضة . وقد تحدثت فى هذا قبلا .

2 ــ هذه السنين التى قضاها بعد هجره دراسته يقول هو أنه لم يحصل فيها شيئا لانه انما قضاها متجنبا الكتب عامدا لكى يدرس الحياة فى الناس فى كتاب الدنيا ، والثمرة التى حصلها من دراسته فى المدرسة قبل أن يهجرها ، وقبل أن يتمها لا تعين على هذا التسامى الى آفاق المعرفة العليا . وهو أشبه بأن يكون استوحـى فكرة تحصيل هذا العلم

« اللدنــى » بذاته وبنصه من حديث الغزالى عن تحصيل هذا النوع من المعرفة « بادامة النظر والتأمل فى العزلة » .ولذا فانى قلت من قبــل : ان مصور شخصية « ديكارت » وصانعها قد ذهب الى استعارة خطوط حياة « الغزالى » خطا خطا ، وكتب تحتها اسم « ديكارات » بـ

3 ــ يعرف مؤرخو حياة « ديكارت » ان أباه لما ضاق ذرعا بحياة التشرد التى يعيشها ابنه راح يضرع اليه ويلح فى الضراعة بأن يتخــذ ابنه لنفسه عملا ، وانه اختار له هذا العمــل « التطوع » فى جيــوش المتحاربين فى ذلك العهد فى اوروبا ، وقالوا انه نزل آخــر الامــر على توسلات أبيه فعمل فى جيشين ، واشترك فى الحروب الدينية التى كانت تتآكل اوروبا فى ذلك الزمان ، فهل لم يجد الفتى الذي قضى اثنتى عشرة سنة فى تلمس تكميل معارفه ، وهو الذي استشــعــر النقص فى العلم المدرسى فخرج الى تعلم العلم من « سفر » الدنيا ، هل لم يجد هذا الفتى المثالى الصلب فى مثاليته ، الفيلسوف العميق فى فلسفته ما يزجره عن التخبط فى دماء الناس ولو تخالفوا فى امور دينهم ، وهم بتجربتهم التــى اختبرهم فيها أخيار فى نفوسهم ، وادعون فى سلامهم قد اختاروا الحياة فى ظل معتقداتهم ، لا يثب الواحد منهم الى عنق الآخر الا امتثالا لامر هذا الذوق الطامع فى ملك او فى استزادة سلطان او غنى او جاه .

ان طلب ابيه اليه مفارقة لون الحياة الذي كان يحياه فى ظل التشرد، ولو كانت هذه المفارقة الى لقاء الموت ، يدل على أن ابنه كان فى حال يعدها الوالد أسوأ من الموت لولده .

4 ــ الم تثر صلات هذا الفتــى الغرير بالاب ميرسين الذي لقيــه « ديكارت » فى باريس ، فى الغالب ، شيئا من الريبة يحتاج معه الــى تفسير هذا الوفاء المتواصل فى التراسل بين هذا القسيس وديكارت ؟ وهذا التراسل تشير نوعيته الى موضوع الرسائل التى كــان القسيس يرسل بها الى ديكارت ، فتكون هى الشىء الــواحــد الذي يربط بين

« ديكارت » فى عزلته التامة فى هولاندا وبين الحياة الفكريــة فى أوروبا كلها كما يقول مترجمه ؟ وهل تلمس بعض المحققين منهم هذه الرسائل ، والعهد قريب ، والزمان لا يزال مطلا على عصر ديكارت ؟ وهل عثروا على أصولها المكتوبة بخط « ميرسين » أو بعض هذه الاصول ؟

ولم لم يطبــق هؤلاء الباحثــون فى هذا السبيل ما طبقوه فى أمــر « نقوش العدنانية » التى طلبوا اليها أن تظهر من بطن « العصر الجاهلى» والا اعتبروا « العربية العدنانية » و « النسب الــعــدنانى » ونزول ابراهيم واسماعيل فى مكة ، وتزوج اسماعيل فى جرهم خرافة واسطورة . واعتبروا « العرب العدنانيين » فروعا من غير أصل ، وشجره من غيــر جذور ، وخالف عندهم تكاثر الابناء تسلسلا من الاصل الواحد فى عزلة البادية طبائع الاشياء ؟

قبل أن أقرأ عن هذا المراسل الدائم لديكارت ، وبعد أن عرفــت الاصل الحقيقــى لما دعى بفلسفته ، شعــرت بأن وراء خلق شخصيــة « ديكارت » قسيسا » رأى ان يذيع ما أغار عليه من فلسفة الفيلسوف المسلم تحت اسم شخصية لا يعثر عليها أحد . ذلك اننى تصورت فظاعة مواجهة التاريخ لرجل يعمل هذا العمل فى نفسه ، ومن هنا استدللت على ان غيره هو الذي صنع هذا به . وكنت انتظر هذه الجرأة على الغير من قسيس وقد صح ظنى . وقد وقف القسيس وراء فتى مجهول لا يكاد يعرف عــن نشأته الكثير حتى ليختلف فى مكان ميلاده .

لقد كان لهذا الرجل فى باريس حق اعدام الكتاب الذي أغضــب الكنيسة من كتب « ديكارت » : الكتاب الذي اتخذ فيه الراي القائل بأن الارض هى التى تدور حول الشمس وليست الشمس هى التى تدور حول الارض . وهذه القضية منصوص عليها فى أغلب كتب الجغرافيا العربية الصادرة قبل مولد جاليليو وديكارت بقرون ؟ فهل اتخذ الرجل لنفســه هذا الحق اهتبالا ، ومن اعدم الكتاب فى غير باريس وخصوم ديكارت

فى كل مكان ؟

كل هذه التناقضات فى حياة « ديكارت » لم تثر الشك فى الرجل الواحد الذي ساقها عن نفسه ولم تدع « نقدهم الحديث » الى التوقف عندها قليلا او كثيرا .

والشىء الذي يكاد يصعب عندي قبوله هو ابراء ذمة من ارخ لـ « ديكارت » من معرفة الينبوع الذى راح يغرق فيه . فمعرفة « دريبر » صاحب « تاريخ تطور أوروبا الفكري » بالغزالى ، وتقديمه « ترجمة » القسم الاهم فى دلالته على اصل « ديكارت » من الغزالى تلك الترجمة الدقيقة يثبتان وجود الاصل العربى مترجما الى اللاتينية ، فدريبر لم يكن يترجم عن العربية مباشرة لانه فى كتابته عنها صرح بأنه لا يعرفها فقال عبارته التى مرت بنا آنفا عن « فخر العرب بلغتهم التى يبدو أنها تستحق ذلك » ؟

والغزالى — على كل حال معروف فى اوروبا فقد ترجم كتابه « مقاصد الفلاسفة » الى اللاتينية . وترجمة كتاب من بين كتب رجل — اذا كانت كتبه باقية — لا يعنى ان الصدفة هى التى هدت الى هذا الكتاب ، ولكن يفيد اختياره من بين كتبه ، فان لم يحدث هذا قبل الترجمة دعت قيمة الكتاب المترجم الى النظر فى اخوته .

و « دريبر » يقول لنا فى صراحة : ان الاوروبيين لم يكتفوا بعدم التنبيه على ما أخذوه عن العرب ، ولكنهم أعدموا كثيرا من الاصول التى أخذوا عنها ، وهذا طبيعى جدا ، وخاصة فى كتب عالم مسلم كالغزالى يكون الدين الصلب والمحور الاساسى فى فلسفته . فهم يختارون الفلسفة ويتجافون عن الدين ، وينقلون موضوعها الى ما لاءم مشربهم، ولو هزلت « الغاية والنتيجة » للمقدمة الضخمة ، بمثل ما صنع « ديكارت » أو صاحبه .

وقد يقرأ الناظر فى كتابى هذا همسة مرتفعة-شيئا من التشكك

فى وجود « ديكارت »، ومعها أسبابها ولست فى هذا متجنيا فاننى أرفع كرامة الانسان فى انسانيته أن يجرؤ رجل على توقع مواجهة التاريخ بهذا الوجه والكيان المصنوعين . هذا وانا أعرف السيرة فى نقل رفاته من بلد الى بلد حتى استقرت فى حيث استقرت . ولكن اول القصة عبث يدعو الى التساؤل خاصة بعد معرفة سيرة الرجل الفكرية .

فوجود « ديكارت » من الوجهة الفكرية هو والعدم سواء ، وافتراض كونه لم يوجد أرحم بانسانيته من وجوده وأما الحديث عن « رياضياته » و « تجاربه » فأولى بها — على ضوء سيرته فى الفلسفة — أن يبحث عن أصولها فى كتب عربية أبيدت ، فاننا الآن نعيش فى شبه فراغ مخطط من كثير من ماضينا العلمى والتجريبى بفضل اولئك المغيرين الاوروبيين على آثارنا ، ثم اعدام ما أغاروا عليه ، كما بين « دريبر » .

لم ير مؤرخو « ديكارت » كل هذه الفجوات فى تاريخ حياة « ديكارت » على سعتها وعمقها ، وهم الذين يتمحلون للشك فى تاريخنا اي وسيلة ، ويخلقون الشبهات خلقا اذا لم يكن مثير للشبهة .

ذلك انهم يكيلون التاريخ بمعيارين : معيار الترفق والتلطف والتحبب اذا وقف التاريخ بباب رجل منهم ، ومعيار التزمت والتعصب والتخون والانتقاص وابتعاث الشبهات فى الخبر يحمله اليهم التاريخ العربى مهما ابتعد الخبر عن المبالغة ، وارتفع فوق الاسفاف ، وغلا فى الواقعية .

وهم فى طريقة المعالجة للخبر يمحون « الاصول » ، ويتصيدون التكئات ولو كانت هواء . والمثل الفاضح فى هذا قصة تأريخهم الكتابة العربية . كل ماضى الجزيرة الكتابى المسطر بحروف من نور فى سفر التاريخ الانسانى قديمه وحديثه يزاح جانبا ، كل ماضى الجزيرة العربية المسجل بحروف من حجارة تنتشر فى جميع ارجاء الجزيرة العربية

ـ مع انها لم تكشف أسرارها بعد بحفر او تنقيب جامع شيئا ـ لا يعادل في دلالته نقوشا أربعة لا ترتقى الفاظها عددا الى نحو الستين ، ونصفها نبطى اصالة قد اسقط من العربية استخداما ، وقواعده التى تلزمه ليست القواعد العربية ، وكتابه بحكم هذا التباعد عن « عروبة » ، وبحكم سوء الخط الذي سجلت به النقوش لا يرتقون الى مستوى الخطاطين العارفين الذين يمكن ان يعلق بهم حكم على قيمة الخط فى تمثيله المعاصرة لتاريخه .

ثم انهم لا يهملون هذه كلها فحسب ، ولكنهم يهملون القسم التاريخى المتحدر الينا عن اصحاب الخط فى تأريخهم خطهم . وكأن الاجيال العربية كلها قد تعاهدت على الكذب فى كل شىء . وهو هذر لا يلقى اليه بالا الا قوم لا وجود لهم الا بالاستنجاد بما ظنوه جديدا ، وبما وهموا انهم يبنون به لانفسهم وجودا .

وكذلك الامر فى تأريخ « العربية الفصحى » ، تركوا اللغة من حيث هى ظاهرة عضوية حية تترجم بذاتها عن عمرها وراحوا يتلمسون فى الفراغ اسبابا وحبالا طائرة يتشبثون بها ليقولوا : ان « العربية الفصحى » حديثة العمر والتكون .

وكل ذلك ليقطعوا فى وهمهم وأملهم بين العرب وتاريخهم الماضى حتى يتركوهم شجرة منبتة الاصل ، قائمة على غير جذور . وهم فى هذا السبيل كان يعترضهم التاريخ العربى فشككوا فيه ، وظنوا ان الشك يمحوه ولكنهم وجدوا انهم يعيشون فى فراغ ، فراحوا يحاولون ملء الفراغ بمثل ترهات النقوش الاربعة التى لا تقبلها الا عقول الاطفال فى عنترياتهم التى تجعل من العصى خيلا ، تخب وتسبح وتطير .

وكان الشعر الجاهلى عندهم عقدة العقد ـ على الرغم من ضياع أغلبه ـ بدلالاته الموضوعية والذاتية ، وبقيامه من التاريخ مقام شاهد العين فانطلقوا يتلمسون العكاكيز للزحف بها الى « الهاوية » التى

حفروها . فأثاروا مسالة « القحطانية » و « العدنانية » ، ومحوا فى ذيول ذلك قصة ابراهيم واسماعيل ونسب العرب اليهما . بل لقد غلا بوقهم فارتقى الى نفى وجود ابراهيم واسماعيل واراحهم واراح نفسه ؟

تنقل الاخبار المتصلة بحياة شعوب برمتها انما هو تنقل تواتر ، وليس تنقل خبر فرد يستطيع ان يعبث به من شاء ، التواتر المتصل الثابت عندهم ، الجاري مجرى التقليد المعترف به اصلا فهو يفيد « العلم اليقينى » او « اليقين العلمى » بتعبير الغزالى — على ما مر بنا فى نص له سبق .

و « الغزالى » هو من هو ، وهو بعد صاحب « المنهج » الذي تريد « المستشرقة » أن تطبقه على الاخبار العربية وحدها ، ولا تفكر فيه اذا جاءت الى أخبارها .

الفصل الثامن

— أبوة اسماعيل للعرب العدنانيين وأثرها

والواقع اننى كلما جئت الى اعتراضهم على أن يكون العرب الشماليون — فى جملتهم — من ابناء رجل واحد ، هو اسماعيل أو غير اسماعيل لم أجد وجها طبيعيا للاعتراض .

فتكاثر الناس عن أب وأم هو القانون الطبيعى ، والناس يتكاثرون بالحمل والميلاد ، ولا ينبتون من الارض كما تنبت الزروع . وهم حين يتكاثرون يطلبون فى الارض منتدحا ومتسعا فيفترقون ، ولا استحالة اطلاقا فى تذكرهم اصلهم ، وارتدادهم به الى اب اول . وهم أولى بأن يقوموا هذا المقام من نسبهم اذا نزل الاب الاول بيئة نازحة يقل فيها اختلاط الاجناس ، ويندر طروء الاجانب عليهم .

وتلك هى الحال السائدة فى المجتمعات القبلية خاصة ، وهى السر القائم وراء احتفاظ القبيلة بعمود نسبها فى البوادي علـــى حال تغايـــر حياة اهل المدن .

وفى حالة اسماعيل خاصة انه انزل هو وامه فى بيئة معزولة كانت تتردد عليها جرهم أو تنزلها فوجدته القبيلة هو وامه هناك على عين ماء فأحاطت القبيلة برعايتها المراة الموحدة والطفل الصغير .

ونشأ اسماعيل فى جرهم فكان طبيعيا أن يتحدث لغتها ، وكان طبيعيا ان تتحدث اليه أمه بلغتها المصرية وبلغة ابيه التى كانت تعرفها من غير شـــك ، محافظة منها على الاحتفاظ لابنها بما يربطه برباط الاصالة بأبيه فى الوسط الغريب ، خاصة وهى تعرف أن الاب سيتردد عليها وعلى ابنه وانه لا يحبه أن يصير أجنبيا عنه .

وكان الوالد يعاودهما فعلا ، ويرقب التطور النازل بأسرته فى منزلها الجديد . والتاريخ لم يسقط هذه التفصيلات ، ولم يخف علتها .

فالاب كان شخصية من الشخصيات التى تترك حياتها بصماتهـــا العميقة على حياة المجتمعات الانسانية : فهو منشىء دين ، وهو صاحب رسالة ، وانه لينجو برسالته الى هذه البيئة ليبنـــى بها معبده بعيدا عن تهديد الملوك والمستبدين ، وليترك ابنه أمينا على دعوته .

ويكبر الابن ، ويكون طبيعيا جدا ان يتزوج فى القبيلة التى احتضنته وحمته ، فيتزوج فى جرهم . وتتخذ جرهم دين ابراهيم ، وتتبع بهـــذا رياسة ابنه الدينية . وينجب اسماعيل من زوجه الجرهمية اثنى عشر ولدا .

وكل هذه أمور طبيعية مألوفة لا شذوذ فيها . واذا كان اسماعيـــل قد أنجب فى جيله الاول اثنى عشر ولدا ففى عصرنا الحاضر من انجبـــت سبعـــة عشـــر .

واذا اتصل نمو الابناء على وتيرة اربعمائة سنة تفصل بين عهد اسماعيل وعهد موسى لم يكن غريبا ان يجد كتاب التوراة الذين جاؤوا بعد عهد موسى ابناء اسماعيل وقد ملأوا الارض واصبحوا بالقياس الى ابناء اسحاق امة بعدد « الرمل والحصى » وأن ينقلوا الواقع الذي يشهدونه الى صورة نبوءة يضعونها فى الماضى يحدث بها ملاك الرب ابراهيم وهاجر ام اسماعيل .

ويكون التاريخ الحقيقى هو ما تناقلته العرب عن اصلهم بشهادة كتاب التوراة عن تكاثر ابناء اسماعيل ، وليس النبوءة التوراتية . وليست هذه الاخبار فى العرب بنت الدعاية الدينية المتأخرة او المتقدمة ، وليست منقولة الى الخلف عن السلف رواية شفهية فحسب ، فلقد اخبرونا ان اسماعيل اول من كتب الخط « العربى » ، وانه علمه ابناءه، وانه اتصل فيهم . وقد فهمت المستشرقة الخبر على غير وجهه فنقلوه الى « خط الجزم » الاخير ، وهو خطل فى فهم التاريخ ، اذ المراد به الى أن اسماعيل كتب « عربيته الجرهمية » التى تعلمها فى الخط الذي كان أبوه وأمه يكتبان فيه لغتيهما وعلماه اياه ، وكانا كفيلين أن يفعلا ، فأحدهما اكادي ، وثانيتهما مصرية ، وشعباهما كاتبان منذ الازل ، وكلاهما من زبدة مجتمعه .

لا غرابة اذن فى أن ينسب الخط الاول فى هذه العربية المنقولة عن جرهم الى اسماعيل ، ولا غرابة فى أن يكتب اسماعيل ما يحرص على أن يحفظه عنه نسله ، ولا غرابة فى ان يتابعه فى ذلك ابناؤه .

وقد مر بنا نص ابن النديم عن اللوحة التى وجدت فى الكعبة وحسبوا تاريخ كتابتها فكان ثلاثة آلاف عام قبل تاريخ كشفها . وليس هذا ايضا بغريب ففى عصرنا هذا يعثر على اللوحات الحجرية المكتوبة التى يرتد تاريخها الى ما هو ابعد من ذلك ، وليس عصرنا وحده هو العصر المجدود الذي احتفظ له القدر بحق العثور وحده على هذه

اللوحات ، ولا عصرنا وحده هو الواحد القادر على قراءتها . وليس الذين يعثرون دون غيرهم على النقوش فى هذا العصر .

ان اوروبا مخدوعة فى نفسها بما لم يعرف نظيره عصر من العصور ، او شعب من الشعوب فهى فى ذلك حقا وحدها .

ـ غوامض يجب أن توضح :

هناك أمور يجب ان توضح مما عز فهمه على المستشرقة لانهم للاسف قد سدت عليهم عصبيتهم منافس التفكير .

اولها : ان الحديث عن « العدنانية » باعتبارهم ابناء اسماعيل ليس معناه فى الكتابة التاريخية العربية انهم كانوا جميعا النسل الصافى الذي لم يكدره اختلاط جنس من غير ابناء اسماعيل ، فهذا المعنى لم يستبد قط بذهن مؤرخ عربى واحد . فقد كانوا دائما يتحدثون ـ فى اثناء حديثهم عن ابناء اسماعيل ـ عن « لحاق » بطون بل قبائل يمنية بقبائل عدنانية ، وعن العكس . وحدث هذا كثيرا ، كما تحدثوا عن لحاق رجل بأسرته ونزولهم فى غير قبيلته وانتساب ابنائه من بعده فيها . فليس توجد عندهم فكرة « الصفاء » القبلى فى غير كدر . لكن هذه اللواحق بغير الاصل كانت تنتهى الى الاندماج والذوبان لغة ونسبا فى الكتلة الملتحق بها فهى من حيث التداخل الاجتماعى غير اجنبية ، وهى لا تخرج الكتلة الكبرى عن طبيعتها ، ولا تطعن فى أصلها .

وفى موضوعنا هذا نذكر « جرهم » التى غابت فى التاريخ اسما بعد ان اندمجت هى ومن ترسب من بقايا الوحدات الاجتماعية السابقة القرار فوق هذه الارض من العماليق وغيرهم ، فى هذه الشخصية الاجتماعية الطارئة عليها من جرهم وأبناء اسماعيل .

اندمجت هذه كلها فى نسل اسماعيل بعد ان اعتنقت « توحيد » ابراهيم ، وضرب بينها الدين الواحد ، واتبعتها لهم القيادة الاعتقادية

الواحدة ، فكان اسماعيل لهم ابا روحيا اولا ، ولما تقدم الزمان بهم تحولت هذه الابوة الاعتقادية فى مفهومهم الى ابوة الدم .

لقد نشأ أبناء اسماعيل فى وسط لا يعرف الا العربية العاربة ، وكان تكاثر الابناء بين أبناء خؤولتهم اندماجا لغويا لم يأت تطوعا بقدر ما جاء انطواء فى واقع حيوي محيط لا سبيل الى الانفلات منه .

وكانت ابوة اسماعيل الاعتقادية لجرهم وغيرها تقابلها بنوتهم لجرهم من الناحية اللغوية . ولا غرابة اذن فى ان نجد من جرهم — وهى القبيلة العاربة — من يرجع ابوته الى ابراهيم ابى اسماعيل . ولا غرابة فى ان تجد بعض العناصر اليمنية التى تربطها العقيدة بابراهيم رباطا يحملهم على نسبة ابيهم قحطان الى ابراهيم كذلك . ولكنها النسبة التى ترجع فى علتها الى أسباب نفسية وتاريخية والى علاقات الصهر والالتصاق اكثر منها الى أبوة الدم ، وسنرى أن من ولد اسماعيل « قحطان » أيضا .

وليس فى هذا الدافع الانسانى الذي نشهد نظائر له فى العلاقات بين القبائل العربية فى عهدها الجاهلى الاخير ما يحمل على رفض الانساب العربية رفضا شاملا ولا جزئيا ، وليس للناظر فى هذه الانساب ان يسخر منها لجهله تفسيرها . لقد جرت الامور فى هذا وفى كثير غيره فى بيئة تضرب التقاليد فيها بجذورها وعروقها الى أعمق أعماق التاريخ ، وتأخذ الانساب فيها الاصالة الطبيعية بحكم قيام وجودها فى بواديها على التناسل الداخلى .

— « فارس » اسم عربى للارض وليس اسما لجنس أجنبى طارىء .

ومن نظائر هذا ومن قبيله نسبتهم فارس الى الجد الاعلى للعرب وهو سام . فلقد غرب هذا جدا عند المقحمين على العمل فى «التاريخ» .

وانما علة هذا الاستغراب الجهل أيضا بتاريخ المنطقة ، والنظر القاصر الحبيس العاجز عن احتواء تاريخ المنطقة فى نظرة جامعة .

فهذه البيئة التى طرأ عليها فى عهد حديث جدا بالقياس الى تاريخها العريق اهل دار اجنبية عن اهلها الاصلاء فيها من ابناء سام ، اهل هذه الدار اتوها من آسيا الصغرى ، وهم من اصل يونانى على ما يقول ابن خلدون نقلا عن مؤرخ رومانى يدعى هوراشيوس . لم يأتوها غزاة ولا فاتحين ، وانما أتوها نازحين فى عهد كانت يد السلطان المركزي للدولة الاشورية البابلية آخذة فى الانحلال وقاصرة عن التطاول الى ضبط شؤون الاطراف التى كانت متنفسا حيويا وممرا قديما ومترسبا للسلالات السامية ، وموطنا قديما « لفارس » بن لاوذ بن سام ، فأعطاها اسمه ، وترك فيها من سلالته ما كفل بقاء اسمه مطلقا عليها . فهى « فارس » نسبة اليه ، ونسله فيها هم « الفرس » من بنيه المقيمين فيها لا الطارئين عليها . وقد جاء اهل هذه الدار الاجنبية متأخرين جدا بالقياس الى تاريخ المنطقة القديمة يحملون بالطبع اسما لهم ، واستطاعوا حكم البلاد باستغلال المنازعات التى تتفاقم فى مثل هذه الحالات . وكان الاشبه بظروفهم أن ينتسبوا الى اهل المنطقة فالبلاد لا تبدل اسماءها بقوم من الواردين عليها . فاحتفظ ابناء المنطقة بنسبتهم الى آبائهم واندمج فى نسبتهم اهل الدار الطارئة عليهم .

وهذا الوضع تفسره امور :

أ ــ ان اهل المنطقة ظلوا على الاحتفاظ بقديمهم التاريخى القصصى يتخذون من آدم ومن تلاه آباء وملوكا ، ويصطنعون الاساطير التى كان اجدادهم يصطنعونها ، مما هو قائم فى تاريخ السلالات السامية كلها .

ب ــ انهم ظلوا يتمسكون بمفاخرهم الحضارية ــ وهى حضارة المنطقة القديمة ــ واصولها وفروعها موجودة فى العراق خاصة : اى الاقليم الام ، قبل أن تنزلها الاسرة اليونانية التى حكمتهم .

ج ــ انهم احتفظوا بخطهم الذي بناه آباؤهم لا يتحولون عنه الى غيره مما يبدو انه كان محاولة اولية لصرفهم عن شىء من اصالتهم .

د ــ انهم فرضوا على التحول اللغوي الجديد الذي اوجده طارئون طلبا لتأصيل اقدامهم فى المنطقة نصف الفاظه من لغة آبائهم ، وحولوا منطوقاته الشاذة الى المنطق التكوينــى للغتهم . وقد قويت هذه الظاهرة فى الاسلام بحكم الدفع التاريخــى للمنطقة ولاهلها .

هـ ــ انهم بعددهم المتمشــى مع قدم وجودهم فى المنطقة قد كونوا الجيوش التى عملت فى ظل الحكم الطاريء على منطقتهم فى تحطيــم الدولة البابلية الاخيرة ، وما كانت السنون التى مضت بين نزول أهل تلك الدار اليونانية وبين الحروب التى حطمت البابليين لتكفى لتكويــن العدد المؤلف لتلك الجيوش من الطبقة المهاجرة مع اهل تلك الدار .

أما كيف تبدلت لغة ابناء المنطقة الاصليين هذا التبدل فانتقلت الى الاطار الآري فأمر تفسره النظائر من اشباهه فقد وقع فى اسبانيا بحكــم القهر والتسلط ، وثمانون فى المائة من دماء أهلها عرب ، ووقــع فى فــارس بفعل الزحف السياســى التدريجــى واستــغــلال مصالــح المحكومين الخاصة فى تأليفهم وضرب بعضهم بالبعض الآخر .

لا غرابة اذن فى رد « فارس » الى « سام » لانه الاصل ، وانمــا تقع الغرابة عند من وقع فى وهمه أن اسم « الفرس » هو اسم جنس اجنبــى طاريء برمته على المنطقة .

كانت هذه اولى الغوامض التى عز تفسيرها على المستشرقــة ومن تعلق بذيولهم فاتخذوها تعجلا تكئة يستندون علــيــها فى رفــض الانساب العربية القديمة ، ولم تكن الا شبها تحتاج الى التفسير .

وثــانــيــهــا :

ان ترامى الازمان ، وتطاول الحقب فى عمر الشعب القــديــم ، وضياع تواريخ البدء أو تبديلها تضع تواريخ الاحداث فى الزمن وضعا غامضا . اننا نعيش فى قلب الزمن فى مكان منه غير محدد . فنحن كمن

يتحرك فوق محيط هائل يلقى بعضه الى بعض ، ويتواصل بعضه ببعض ، وليس فوقه من العلامات الثابتة ما يمكننا من تحديد موضعنا منه . والانسان فى سبيل ايهام نفسه انه قادر على تحديد هذا الموضع يقترح تاريخ بدء يأتيه رهنا بحادث ينطبع اثره على نفسه . فهو يؤرخ بآدم ، ويؤرخ بالطوفان ، ويؤرخ بغيرهما ، فقد يؤرخ بيوم النصر ، وقد يؤرخ بيوم النكبة . وهى تواريخ بدء تمضى كلها وتتجدد ، ويطغى بعضها على بعض ، ولا يجد المتأخر فى نفسه حاجة الى ربط آخرها بأولها . ومن هنا تتداخل الازمان وتلتبس التواريخ . بل ان الوحدة الزمنية التى نتخذها مقياسا ، وهى « دورة الارض حول الشمس مرة ، او دورتها حول نفسها ليست فى عرف الزمن الحقيقى أصلا .

والاحداث تتكرر وتتشابه على مر الزمان كما تتكرر الاسماء ، وكما تتشابه المناسبات . ومن هنا يكون التداخل بين الاحداث ، وتضطرب تواريخها فى التصور الانسانى بحلول جديد محل قديم ، او العكس .

مثال ذلك : كان فى الجيش الرومانى حتى عهد قريب من الاسلام كتيبة تعرف بالكتيبة الثمودية ، نسبة الى ثمود . وجود هذه الكتيبة فى ذلك العصر المتأخر لا يعنى ان ثمودا التى تشير اليها الآثار المكشوفة فى الجزيرة العربية ، والتى ترتد الى عهد يسبق زمن الكتيبة الثمودية بقرون طوال ، لم تكن موجودة . كما لا يمكن اتخاذ تاريخ هذه الآثار العربية فى ارض الجزيرة دليلا على عدم وجود « ثمود » أقدم منها لم نقف بعد على آثارها .

وكذلك الامر فى « عاد » . والتعجل الى اتخاذ اقدم ما اعثرتنا عليه الصدفة نقطة بدء لتاريخ شبهها افراط ، وخاصة اذا ساق صاحبهما قراره على انه حقيقة نهائية .

هذه غوامض افسرها تعلق بها كثير فى رفض « تأريخ » القدماء لانفسهم ، مدعين فى هذا انهم بلغوا مرتبة العلم النهائية التى لم يبق

بعدها الا بناء « تاريخ قديم » يقام على الفتات البالية التى تلقى بها الصدفة من اللقـــى التى لا تمثل شيئا كبيرا .

وانا لا اقدم هذه التفسيرات أضع بها التاريخ ابتداء ، اذ أن هذا التاريخ موجود ، والرفض له بنى على أساس من الجهل بتفسيره ، أو من توهم تناقض بعضه مع بعض تناقضا يسقطه مع ان هذا التناقض غير موجود على الحقيقة ، ولكنما عز عليهم تفسير ما وراءه .

الباب الثالث

الفصل الاول

العدنانية فى دلالتها على السلالة واللغة

« اللغة العدنانية » اذن على عهد اسماعيل كانت هى «العاربة الاصل» ، كان اسماعيل يتحدثها بين أهلها ، وقد انجب اسماعيل ابناءه بينهم ، ومن ام منهم جرهمية ، وكان طبيعيا أن يسمى ابناءه بأسماء تؤخذ من هذه اللغة ، ولعلها كذلك من الاسماء التى كان الجرهميـــون يتسمون بها .

وقد حمل الينا التاريخ هذه الاسماء ، وهى أسماء وجدت مطلقة على أصحابهاقبل أن ينقلها الينا كتاب « التوراة » بما يزيد على أربعـــة قـــرون على الاقـــل .

جاء فى التوراة (الاصحاح الخامس والعشرين) :

« وهذه اسماء بنى اسماعيل بأسمائهم حسب مواليدهم : نبايوت بكر اسماعيل ، وقيدار ، وادب ايل ، ومبسام ، ومشماع ، ودومة ، ومسا ، وحدار ، وتيما ، ويطور ، ونافيش ، وقدمة » .

هؤلاء بنو اسماعيل ، وهذه اسماؤهم بديارهم وحصونهم : اثنا عشر رئيسا حسب قبائلهم .

وهذه سنو حياة اسماعيل : مائة وسبع وثلاثون سنة ..

وسكنوا من حويلة الى شور التى أمام مصر حينما تجـــىء الى أشـــور » .

هذه الفقرة على قصرها تجمع من الدلالات ما يكفـــى عن المطولات.

ذلك انها اشبه بالعينات التى تقدم النماذج للانواع ذات الصبغة العامة الطاوية للاعداد الكبيرة منها ٠

ومنها تبدو أسماء ابناء اسماعيل عربية عريقة فى عربيتـــهـــا ، واقعة فى صيغ صرفية نامية لا تتحقق للغات الا بعد أن تكون قد مرت بأطوار ومراحل كونتها هذا التكوين الذي تفارق فيه الصيغـــة الاخرى بالزيادة او بالنقص او بالضبط لتفيد زيادة فى درجة المعنـــى ٠

من هذا القبيل « مبسام ومشماع » من صيغ المبالغة فى معنـــى الفاعل من « بسم وسمع » ، ومنه « دومة ، وقدمة ، ومسا » على وزن « فعلة » فى حركات فائها الثلاث . وكلها من افعال عربية : من « دام وقدم ومسا » . وبين الاسماء من ذوات الصيغ النادرة « قيدار ونافيش ويطور » وقد مات الفعل من « يطور » وان كان قد بقى ممثلا فى « الطور والطوران » بمعنى التحويم

وبقى من تلك الصيغ النادرة « نبايوت » ، وهى من فصـــيلة رحموت وملكوت وكهنوت وجبروت ورهبوت » . وانصراف ذهن اسماعيل عند اختيار اسم ابنه الاول الى « النبوة » يترجم عن قدر انطباع الاب الجديد بمهمة ابيه ومهمته ، ووقوعها فى تلك الصيغة النادرة مع طائفة الاسماء الباقية فى وزنها ، وهى صيغة تكاد تكون وقفا على معان دينية يكشف عن مشاغل الاب الذي حمل الينا التاريخ انه كان نبيا من نبى.

و « ادب ايل » بصورة « الاضافة » التى بقيت للعربية دون اداة تتوسط بين المضاف والمضاف اليه ــ على غير المألوف فى غير العربية من اللغات ــ تشير الى التكون المبكر جدا لهذه الصيغة . كما انها تدل على ان كلمة « ادب » التى اشبقى المستشرقة انفسهم فى محاولة نفيها من اللغة العربية قديمة فيها ، صحيحة النسبة اليها ، سواء أكانـــت بمعنى « نعمة الله » او « فضل الله » او « تأديب الله » وتكاد تؤكـــد رجع الصوت فى قول النبى صلى الله عليه وسلم : (أدبنى ربى فأحسن تأديبى).

وتسمية ابراهيم ابنه البكر « اسماع ايل » وتسمية الابن البكر ولده « أدب ايل » ، وايل فى العربية لها معنى « الله » ، تفيد لقاء النبيين على «التوحيد» . كما ان تسمية اليهود الههم الخاص « بيهوه » تفيد تحولا عن الاله الواحد الذي عبده ودعا الى عبادته ابراهيم . و « اسماع ايل » تفيد معنى « استجابة الله » فتكاد تكون نصا فى الدلالة على ان ابراهيم سأل الله ان يرزقه الولد الذى لم يكن له من قبل فسمع الله دعوته .

لم يخطىء العرب اذن عندما قالوا للتاريخ : أن اباهم اسماعيل اتخذ له لسانا عربية جرهم ولم يخطئوا حينما قالوا للناس : ان « العربية » التى تكلم بها « اسماعيل » بقيت فيهم ، وانما هى اللغة التى نزل بها القرآن الكريم ، وكتب فيها الشعر الجاهلى . فان « العربية » الباقية تلاقى اسماء أبناء اسماعيل فى جميع هذه الصيغ التى صبت فيها الاسماء ، وكلها حية مستعملة فيها الى الآن . واذا بلغ هذا التلاقى مبلغ الاتحاد فى كل اسم ورد فى نص واحد ، وهذا النص مكتوب بالآرامية حين لم يكن لليهود آنذاك لغة خاصة يستخدمونها فى كتابة توراتهم فاستخدموها ، وليس فى هذا النص الآرامى ما يقرر النص نفسه ضمنا انه بلغة اسماعيل غير هذه الاسماء فان دلالة هذه الاسماء على «عربية اسماعيل » يومئذ دلالة عظيمة . وبلوغ صيغ هذه الاسماء من النمو هذا المبلغ الذى لم تزد عليه العربية فى بابه بعد ذلك دل على أن العربية العاربة كانت قد مرت حتى عهد اسماعيل بتطور لعله بلغ بها الى مبلغ التمام أو كاد .

والنص كذلك دال على صحة قول العرب بتوحيد ابراهيم ونبوته ، ونبوة ابنه اسماعيل .

والنص أبعد من هذا فى الدلالة على انزال ابراهيم ابنه وزوجه هاجر « الحجاز » . فهو لم يقف بأسماء ابنا ءاسماعيل عند دلالتها على ذوات هؤلاء

الابناء باعتبارها أعلا ما عليهم ، بل تجاوزها الى ما هو أبعد ، فقرر انها « أسماؤهم بديارهم وحصونهم » ، وانهم « اثنا عشر رئيسا حسب قبائلهم »

وقد قلت : ان هذا الحديث عن اسماعيل وبنيه كتب بعد ما يزيد بأربعة قرون على زمان ابراهيم واسماعيل وأبنائه . فالكتاب قد شهد التكاثر الذي انتهى اليه حتى عهده نسل اسماعيل ، وهو يقرر انهم بدلالة قبائلهم التى عرفها وعاصرها رؤساء لاثنتى عشرة قبيلة كل قبيلة تنتمى الى رئيسها .

كما يقرر ان اسماء هؤلاء الرؤساء قد اطلقت على الحصون التى بنوها ، وعلى الديار التى نزلوها . ونحن اذا جئنا الى هذه الاسماء نجد من بينها « دومة » و « تيما » . فأما حصن دومة فيقع فى اقصى الشرق الشمالى من وسط شبه الجزيرة العربية يشرف على حدود العراق وقد غزاه خالد بن الوليد مرتين الاولى فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم فأسر صاحبه أكيدر بن عبد الملك فصالح اكيدر . والمرة الثانية فى عهد عمر بن الخطاب رضى الله عنه وفتحه . ويقال له « دومة الجندل » لبيان حصانته .

فهذا اثر ولد من اولاد اسماعيل يترامى الى اقصى الشرق من شبه الجزيرة . واما « تيماء » فبلد باقية اطلاله حتى اليوم ويقع فى الحجاز الى الشمال من المدينة . واذن فالبرية التى انزل فيها ابراهيم ابنه من الحجاز . وقول العرب انه أنزله مكة ، وانه بنى فيها الكعبة قول يصدقه هذا النص ضمنا

ومنازل أبناء اسماعيل وقبائلهم التى تحدرت عنهم يحددها كذلك هذا النص التورائى فتأتى مطابقة لدلالة حصنى ولدي اسماعيل « دومة » و « تيماء » اللتين استخلصنا دلالتهما على هذه المنازل . فيقول :

« وسكنوا من حويلة الى شور التى أمام مصر حينما تجىء الى

اشـــــور » .

فحويلة الى الشرق من وسط شبه الجزيرة ، وشور الـــى الغرب تقابل شاطىء مصر ينزلها النازلون من مصر واذا اتجهوا منها نحو الشرق بلغوا اشور اى العراق حيث تقع حويلة .

عندما تبلغ دلالات نص تاريخى هذا المبلغ فانه نص ثمين وحينمـــا يلتقى هذا النص فى دلالاته المتعددة مع ما تركه العرب لاحفادهم وللدنيـــا من تاريخهم تفصيلا فان اخبارهم يشهد بصحتها معاصروهم .

وهذه السلامة قد دللت عليها فيما مضـــى من ابواب هذا الكتاب وفصوله ، وكان من اهم الدلائل عليها أن العرب أمة قديمة ، لم تكتـــب تاريخها في موازاة تاريخ أمة سواها ، وان كتابته لم تنشأ فيها الا للشعور النظيف بأن السابقين منها يؤدون الى اللاحقين ثمار ما بنوا للحضارة لكيلا تضيع جهود الانسان عبثا فى البدء من جديد اذا هو ضاعت عنه آثـــار مـــا بـــنـــى اســـلافـــه .

ونشأة التاريخ فى أمة كهذه قادت التاريخ من ناصيته ، ومضت فى بناء الحضارة الانسانية بدءا وعودا ، تستجم فترة لتعود بعدها الـــى استئناف البناء من جديد ، وتخرج فى كل مرة وفى يدها رسالة ساميـــة مقدسة تقدمها الى بنى الانسان حتى تصلح بها ما أفسده غيرها مـــن شعوب وثبت الى التصدر فى غيبة التاريخ ، نشأة التاريخ فى أمة كهذه يصبح ميراثا ضميريا ثابت المفهوم ، واضح الغاية فهمُها منه خدمة رسالتها : هذه الرسالة التى لم تتوقف لحظة عن ادائها ، فتوحيد ابراهيم ، ثم توحيد اخناتون ، ثم توحيد محمـــد ، كلها رسائل تتناول التاريـــخ فى أحضانها ، رعته طفلا وليدا ، وسخرته للاحتفاظ بتحقيق مثلها من رسالتها الابدية ، أمة كهذه لا تكذب على التاريخ لانها ان كذبت عليه عطلت رسالتها التى خلقها الله من أجل ادائها .

ـ أسطـــورة يجـــب أن تتبـــدد :

لقد مضى الزمن الذي كان فيه المستشرقة والمستعجمة يجـــدون القدرة على التسلل فى ظلام الجهل الى عقول القاصرين ليفهموهم أن تاريخ العرب هو تاريخ البدو فى الصحراء ، وأن هؤلاء البدو لم يصنعوا للانسان، شيئا ، وانهم ما خلقوا الا لينهبوا ويسرقوا ويغدروا ، يستغلون فى تخريج هذه الصورة عن العربى البدوي فى الصحراء احداثا فردية استثنائية ، هى بنت تركيب الحياة فى كل مكان ، مثلها مثل الجريمة فى الحاضرة ، لانها من نتاج التضارب الاجتماعـــى ، والتفاعل الطبيعى بين حياة الجماعة وحياة الافـــراد . وهى لا تؤلف قانون الحياة ، وانما هى الشاذ الذي يثبته ، وأن ما يحدث اليوم فى صميم المجتمعات الامريكية والاوروبيـــة من جرائم تتورع عن الاقدام عليها احط النفوس واوغلها فى القذارة والاجرام أشنع بما لا يقاس من هذه الشذوذات الفردية التى كانت ترتكب فى البادية .

كما نسوا أن تاريخ أوروبا الدامى ابدا ، الذى تقود فيه الحـــرب الى حرب أخرى ، هذا التاريخ، الملفف بالغدر والختل والسرقة للشعوب لا تنحط الى شىء منه تلك الحروب الاهلية التى كانت تضطرب بقلب الجزيرة العربية فى فترات الاضطراب الاقتصادي ، وكانت دائما تؤلف الـــوازع النفســـى الى انبعاث الاصلاح ، وايقاظ الاحساس الايجابـــى بوجـــوب العودة الى امتشاق السلاح لاستئناف رسالة الامة الابدية .

ونسوا كذلك او تناسوا فضائل الامة العربية التى كانت تقهر تلـــك الظواهر الشاذة على التراجع حتى فى المجرم الخارج على المقاييس الخلقية للمجتمع الصحى السليم . لم يحاولوا ان يضعوا هذه الفضائل ، وهـــى القانون العام فى الامة صاحبة الرسالة الى جانـــب تلـــك الشـــذوذات فوصموا انفسهم بالعمى العقلى والعمى الخلقـــى . بل انهم حلولـــوا ان يطمسوا على الشعر الجاهلى لانه يمثل هذه الفضائل فى وسط التناقضات التى كانت تمثل مخاض الامة العربية الى ميلاد رسالتها التتميمية ، رسالة الاســـــلام .

مضى الزمن الذي كان فيه المستشرقة والمستعجمة يجدون القدرة على عزل أجزاء الامة العربية بعضها عن بعض املا فى تحطيمها : فهؤلاء بدو صحراويون ، واولئك مصريون او عراقيون متحضرون ، واولئك مغاربة وهؤلاء شرقيون ، مضى هذا الزمن واصبح جاهلية محتضرة لا سبيل الى ايقاظها ، والدنيا كلها تعرف الآن ان هذه البوادي هى المعتزل الصحى الذي نشأت فيه موجات الامة العربية لتحمل الى الدنيا رسالتها الدائمة على مر الزمان .

ومن غرائب التاريخ فى العمل أن نجد ابراهيم يلجأ الى هذا المعتزل البدوي فيضع فيه فلذة كبده ، وبكر أبنائه ووميض الامل المتحقق فى شيخوخته الفانية ليحمى به وحدانية لله آمن بها ، فهو يقدمه كبش فداء الى ربه الواحد ليبنى به عقيدة ، وليثمر هذا الوليد الغض فى هذه البادية امة تنهض برسالته ، ولا تنسى ابدا ائتمان أبيها الاول لها عليها .

وكل ما تناهى الينا من التاريخ يثبت هذه الحقيقة الغريبة فى التاريخ الانسانى : وهى ان ابراهيم حينما ترك ابنه هنا كان يتمنى أن ينشىء به ومنه أمة تتكاثر وتتناسل فى ظل « التوحيد » ، وبمنأى عن آفات الحضارة فى المدن المهددة باستبداد الملوك ، وبغارات الطامعين . قال جل من قائل :

(واذ قال ابراهيم رب اجعل هذا بلدا آمنا وارزق أهله من الثمرات من آمن بالله واليوم الآخر ، ومن كفر فأمتعه قليلا ثم اضطره الى عذاب النار وبئس المصير ، واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت واسماعيل ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك وأرنا مناسكنا وتب علينا انك انت التواب الرحيم) .

لقد لقى ابراهيم بدعوته الى التوحيد بالحاضرة ما لقى ، وكان مؤمنا برسالته ، وكأنه شعر بأنه يسبق زمانه ، فثار بقلبه العظيم أن يبنى

امة تغتذي « التوحيد الالهى » من منبعه ، وتنشأ عليه ، وتتكاثر فى ظله وتحت نداه .

والقى الله فى روعه وفى عقله انه قادر على أن ينشىء هذه الامة على التوحيد انشاء من نسله القليل ، ومن بذرة ابنه الواحد اسماعيل ، فحمله هو وامه طفلا الى الصحراء وتركهما بين يدي ربه الذي آمن به . وكأنه كان يجرى بقلبه أنه ان كانت رسالته حقا فان ربه لا شك منفذ أمره ، فمنشىء الامة التى ستحمل هذه الرسالة .

لقد تعرض ابراهيم فى خلال هذا الامتحان لوساوس يقول له ربه :

(اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى).

وقد أقدم ابراهيم على ما ندب له فالقى بابنه فى فم الصحراء لينتج امة من نسله مؤمنة رضعت الإيمان من لبن امهاتها . وقد صنع ابراهيم ذلك وهو لا يتوقع ان يعيش ليرى الثمرة التى بذر بذرتها فلذة كبده . لكن ايمانه كان اقوى من عواطفه ، واقوى من ابوته .

فيقول ما قصه القرآن الكريم حكاية عنه ثم يختم قوله هذا :

(ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم انك انت العزيز الحكيم) .

هل كان ابراهيم يعلم ان هذا الرسول سيأتى وانه سيقود ذريته من ابنه اسماعيل الى نشر رسالة الوحدانية ؟ وهل كان يعلم انه سيأتى بعد اكثر من ألفى سنة ؟ وان سيغمر التوحيد الدنيا ويبلغ اتباعه سبعمائة مليون فى ايامنا ؟ كانت هذه هى الاخبار العربية السابقة لعهد كتابة التوراة ينقلها التوراتيون عن ابناء اسماعيل ولكنهم يقفون فيها عند ذكرهم تكاثرهم ، وعند القول بأنه سيكون من ابناء اسماعيل امة عظيمة بعدد الرمل والحصا ، ويذكرون هذا وهم يشهدونه بأعينهم ، أو يتسامعونه عن العرب القادمين من قلب الجزيرة . فان هذا العهد الذى كتب

فيه سفر التكوين عهد مبكر من نشأة التكوين اليهودي ، عهد قريب من زمان هجرتهم من مصر ، لم تتصل بعد بينهم وبين ابناء المنطقة الداخلة فى قلب الجزيرة العلاقات الموضحة لحالة من كانوا يعتبرونهم ابناء ضرة امهم ، فهم اولى بان يسمعوا اخبارهم من الواردين عليهم منهم ثم يدرجوه فى كتابهم ثم يعكسوه على الماضى علما بشر به ملاك الرب ابراهيم وهاجر ؟

لم يأخذ العرب اخبارهم عن التوراة كما اراد المستشرقة أن يتوهموه، وكما أراد المستعجمة أن يتابعوهم عليه ، بل أخذ اليهود أخبار العرب واخبار ابراهيم عن العرب القدماء فتاريخ العرب كان يكتب منذ الازل .

ولقد تقرأ هذا واقل ما فيه التطابق فى الاصول بين الاخبار العربية وبين التوراة وصدق النبوءة فى حالة التوراة — ان كانت هناك نبوءة — واستجابة الله دعوة نبيه ابراهيم بتحقيقه جعل ذريته امة تسهر على الحرم الذي بناه هو وابنه ليكون مثابة للناس وامنا وليتخذوا من مقام ابراهيم مصلى فتخرج الى القناعة بتحقيقهما ، وتجد فى هذا التطابق — على الاقل الدليل المقنع الشافى على صدق العرب فى أخبارهم عن تاريخهم. ولكن هذه النتيجة المنطقية جدا من نتائج العقل المنتظم الصحيح الذي لم يمرضه التعصب واكتنان النفاق ، تشق أكبادهم مرارة ، وتسوق على لسان أحد هذه « المستعجمة » قولا ما أظنه يصدر الا عن مريض العقل .

يقول هذا المستعجم ، وقد رأى عروبة اسماء ابناء اسماعيل كما وردت فى « التوراة » فكانت من البروز ومن الارتفاع فى عروبتها بحيث بدت مسفرة من تحت قناع الرطانة العبرية فلا محل لتصورها غير عربية ، ولا مجال للتشكيك فى عروبتها ، وبالتالى فى عروبة ابناء اسماعيل ، يقول ما معناه :

ويظهر أن العرب قد حملوا اليهود على جعل أسماء ابناء اسماعيل فى هذه الصورة العربية أو أن اليهود أرادوا ارضاء العرب بتحويل هذه

الاسماء الى صورة عربية .

هذا معنى ما قاله . ولو ان لمثل هذا عقلا لسأل نفسه : متى فعل العرب ذلك ومتى تآمر معهم اليهود على توراتهم ؟ أكان هذا فى القديم وفى الايام الاولى لكتابة التوراة ، وفى هذا تأكيد لعروبة اسماء ابناء اسماعيل ، وتأكيد لوجود العربية فى ذلك الزمان البعيد التى يمكن أن تترجم عنها هذه الاسماء ما دام الذين أملوها على كتاب التوراة عربا ، وانهم من ابناء اسماعيل لانهم أصحاب المصلحة فى تأكيد عروبتهم اللغوية؟ أم أن هذا التحويل للاسماء العربية فى التوراة تم فى عهد متأخر ونسخ التوراة فى كل مكان فيه يهودي أو مسيحى ، والمسيحيون يقدسون التوراة كما يقدسها اليهود ، فهل معنى ذلك انه صدر بناء على اقناع العرب لليهود قرار حاخامى الى جميع بقاع الارض بتعريب أسما ابناء اسماعيل ، وان هذا القرار قد نفذه المختصون فى كل نسخة من نسخ التوراة يستوي فى ذلك ما كان بين ايدي المسيحيين واليهود فى كل اللغات التى نقلت اليها التوراة ؟

أرأيت الى اي مدى ذهب مرض هذا « المستعجم » به ؟

ومن الغريب حقا أن يقع هذا التدهور العقلى فى كتاب يقدم من أمثاله الكثير ، ثم يطبع هذا الكتاب فى عشرة مجلدات اسفارا لا يحملها لثقلها الا حمار ، والاغرب منه ان تقدم العون فى طباعته جامعة عربية .

نفس هذا المنطق الاعرج قد استخدمه طه حسين فى الاعتراض على انتساب العرب الى ابراهيم ، وقد مررنا به ، والقضية واحدة ، والفرق بين صدور الكتابين لا يقل عن نصف قرن . البئر التى يردانها واحدة والهدف الذي يسعيان اليه واحد ، والفشل الذي يحققانه واحد .

الفصل الثانى

اللغة العربية التى تعيش بيننا هى عربية جرهم بعد تطويرها

لو أن كتابا معاصرا لموســى الذي بدأت كتابة التوراة به بقى لنا أو بقيت منه نسخ تسلسل فيها النقل عنه ، ثم قدمها العرب الى المستشرقة لقالوا للعرب كذبتم واخترعتم ، هذا ولو لم يكن فى هذا الكتاب الا أسماء أبناء اسماعيل هذه فى صورها العربية التى تعيش صيغتها فى فصحانا الـيـوم .

لكن هذه الاسماء بقيت فى « التوراة » ، والتوراة كتاب لم يــروه العرب ، ولم يكتبوه فالشهادة لا سبيل الى تزييفها على الاساس الـذي اعتاد المستشترقة الاعتماد عليه فى اثارة الشك حول تاريخنا . واذا كان الخرق قد اتاح لبعض العقول الصغيرة ان تبلغ فى العبث الى حد اتهام العرب واليهود بالتآمر على التوراة فانها لنكتة الدهر ، والدليل على مدى ما انتهى اليه اضطراب من أقحمت بهم الشعوبية على كتابة التاريخ .

أسماء ابناء اسماعيل عربية بجذورها التى انفرعت عنها ، عربية بالصيغ التى صبت فيها هذه الاسماء ، وهذه الصيغ نامية لا تتحقق للغة أخرى غير العربية ، وقد بقيت هذه الصيغ بذاتها دالة على « المبالغة » فى معانى الصفات التى صبت فيها . وهو اذن تطور لغوي قديم يتراجع الى عهد اسماعيل ، ويدل على ان اللغة التى صار يتحدثها هو وبنوه كانت قديمة فى عهدهم .

ــ جرهم وحمير والاسماعيليون :

1 ــ قبل نزول اسماعيل وامه فى الحجاز كانت جرهم تنزل الحجاز ،

ولما ترك ابراهيم اهله فى الحجاز تركهم فى أرض كانت تستقر فيها جرهم. وجرهم من العرب العاربة اى من العرب الذين لم يكن قد داخلهم من غيرهم عنصر قوي يدعو الى تمييز نسبته من نسبتهم . وجرهم ما دامت تنزل الحجاز فانها بحكم منازلها شمالية بالقياس الى « حمير » التى تتركز فى اليمن فهى جنوبية ، والجزيرة كلها أهلها من العرب « العاربة » الا حمير فى ارجح الاخبار .

واللقبان يغطيان كتلتين بشريتين متوازنتين من حيث العدد والخطر والاثر ، وأقل ما يقال فى كل منهما : انها تمثل نصف العرب . وتشكل نصف العنصرين اللذين اشتركا فى بناء تاريخ شبه الجزيرة . ومثل هاتين الجماعتين الواسعتين لا تغالطان فى أصلهما ، ولا تقبل ايهما أن تنتزع من نسبها الاصلى وتلصق بغيره دون سبب ، ولو اختارت احداهما البراءة من أصلها ، والابتعاد فى النسب عن اختها استئثارا بفخر يميزها عليها ، ولم يكن هذا الابتعاد ضاربا بجذوره فى حقيقة تاريخية لرفضته الثانية ، ونفت أصله ، ولاحتقرت أختها التى آثرت التبرؤ من اصلها الصحيح ونسبها . وليس يقوم فى التاريخ العربى اثر لاعتراض احدى الكتلتين للقب الذي اسبغ على كل منهما ، وانما يجىء نقل اللقبين عن طريق الاتفاق التام والتواتر غير المنقطع . وهذا هو اثبت واصح صور النقل التاريخى .

فوجود اللقبين المميزين للكتلتين منتزع من حقيقة يثبتها مجرد هذا الوجود اولا ، ثم يأتى حديث « التوراة » عن ابناء اسماعيل ، وعن ديارهم واوطانهم ، واسمائهم العربية ، دليلا على صحة هذا التقسيم منتزعا من بيئة اجنبية بعيدة لا مصلحة لها فى بناء هذه النسبة للعرب الشماليين ، ولا فكرت فيما عسى ان يترتب عليه مستقبلا فى حياة هذا المجتمع العربى الداخلى مما كان الغيب يبطنه .

2 ــ انزل ابراهيم اهله فى جرهم المقيمة بالحجاز ــ أي فى القسم الشمالى من الجزيرة العربية ــ وهى جماعة عاربة ، تستخدم « عربيتها

الاصلية » ، فاتخذ اسماعيل لغتها ، وعاش بينها ، ونشأ فيها فصار بحكم النشأة والتربية والمخالطة عربى اللسان ، عربـــى المشرب وان كان من اب اكادى ومن ام مصرية . فاذا قدرنا ان تباعد منازل ابناء الشعب الواحد يترك اثره فى تلوين لغتهم ذات الاصل الواحد فتتخلق فيها بذلك اللهجات، فاننا جديرون بأن نقدر هنا جريا على سنة التطور تحت تاثير البيئة ، انه لا بد ان يوجد فى ذلك الزمان القديم فرق بين لهجة « حمير » النازلة فى اليمن ، وبين لهجة « جرهم » العاربة النازلة فى الحجاز ، وان كانتا تتخذان لغة من اصل بعيد واحد ، أي أنه كان لا بد من فارق بين اللهجة العربية الشمالية التى تعلمها اسماعيل واللهجة الجنوبية التى كانت تتخذهـــا « حمير » فى اليمن ، حتـــى فى ذلك الزمان القديم . ويترتب على ذلـــك نتيجة خطيرة : هى أن اسماعيل كان يتخذ لهجة عربية شمالية تخالف اللهجة العربية الجنوبية التى كانت تتخذها « حمير » .

لا داعى اذن لان ننتظر الى ان يجىء الاسلام لكى نجد الفارق بيـــن عربية « حمير » وعربية « العدنانيين » من ابناء اسماعيل . لكن هناك داع لان ننتظر اتساع الفوارق ووجوه التفاوت بين اللهجتين بحكم الـــوف السنين التى مرت بين مرحلتها الاخيرة ، وبين نقطة تفرعها عن الاصل الواحد القديم : بين الجد البعيد اسماعيل والحفيد محمد .

3 ــ اسماعيل بحكم تكوينه العائلى من أب اكادي وام مصرية خرجت من قصر فرعون : اى من أرقى البيئات المصرية فى عهدها الماجد ثقافة وكفاية وقدرة ، وبحكم تحدره من شعبين عريقين يمثلان ارقـــى مستويات الفكر الانسانى فى ازهـــى عصوره ، اسماعيل هذا لم يكن كيانا هينا ، ولا كان من ابوين هينين . وهو حين ينزل البرية ينزلها فى حضانة امه ، وعلى عين من ابيه . فابراهيم يتردد على زوجه وعلى وليده ، لا تغفلهما عينه ، والام العظيمة ترعى ابنها ، وتوفر له المعرفة التى تعودت ان تلقاها فى بيت النشأة ينشؤها الطفل من بنى جنسها ومن مستواها . وابوه يختلف على دار الام وابنها وهو معلق الامل والرجاء بابنه ان ينهض فى ولـــده

ونسله وبهم فى نشر رسالة « التوحيد » التى لقــى الاب فى طريقــه الى انتزاعها من بين وثنية قومه ما لقى من شر ومن اذى ، فهو حريص على أن تنهض الام بالارتقاء بابنها الى سمت الرسالة التى يهيئه الله لها ، ومن اجلها القى ابراهيم بولده فى انياب الصحراء . والاب كاتب ، وله كتاب دينــى والام كاتبة من شعب كاتب فلا بد ان يكون اسماعيل كاتبا ولا بد أن يعلم ابناءه الكتابة .

4 ـ اسماعيل ورث « الاكادية » عن أبيه ، و « المصرية » ، عن امه ، والانسان يفكر فى لغته الموروثة ، وميراثه اللــغــوي ينضح على تعبيره فى لغته المكتسبة ، وهو يلى أمر البيت ، واليه يوكل تعريف جرهم بدينهم الجديد ، وامامتهم فيه ، ولابيه كتابه الدينــى المكتوب فى الاكادية وهو يقراه عليهم، ويشرح لهم أحكامه، ويفسر لهم غامضه، ويترجم لهم منه ما أشكل فهمه عليهم . وهو رفيع الثقافة ــ فالنبوة دائما علم يسبق به النبى قومه ــ فلا غرابة فى ان يؤثر فى لغتهم تأثيره ، ولا فى ان يهتدى فى صياغة عباراته بلغتى ابويه ، ويشكل عباراته بتاثيرهما دون تكلف ، فالديــن الجديد يقتضــى عبارات جديدة تحمل الى القوم المعانــى الدينية التى لم تكن فيهم . والاكادية لغة معربة ، ولعل « العربية العاربة » كانت يومئذ كذلك فهو اما مرتق باعرابها ، او مدخل فيها هذا الاعراب انطباعا بلغــة أبيه ولغة كتابه الدينــى ، وذلك تحقيقا للدقة فى ايصال المعانــى اليهم ، وهذه الصياغة الجديدة فى العاربة يضبطها رقيــب مــن لغتــى ابويه الراقيتين ، ويمدها ذكاء فتى تولى القيادة شابا ، وحمل امانــة الرسالــة عمــره كــلــه .

يقول الازرقــى فى « اخبار مكة » ص 37 : عن جرهم وقطورا :

« وكانوا قوما عربا ، وكان اللسان عربيا ، فكان ابراهيم خليل الله عليه السلام يزور اسماعيل عليه السلام ، فلما سمع كلامهم واعرابهــم سمع لهم كلاما حسنا ورأى قوما عربا ، وكان اسماعيل قد أخذ بلسانهم

أمر اسماعيل ان ينكح فيهم ...» وقد اندمج اسماعيل فيهم ، وعـاش عيشهم ، وتولى أمورهم ، وأعقب منهم ، وفتح فى اللغة فتوحا

فعمل اسماعيل فى اللغة لم يكن مجرد تلق ولكنه كان كذلك تأثيـرا وابداعا واتساعا . وفى هذا تفسير قول رسول الله صلى الله عليـه وسـلـم :

« ألهم اسماعيل هذا اللسان العربى الهاما » . (المزهر — ج 1 ص 34) .

وقوله : « أول من فتق لسانه بالعربية المتينة اسماعيـل عليـه السلام » (المرجع نفسه — ج 1 — ص 35).

والحديثان يلخصان نصيبا ايجابيا لاسماعيل فى اللغة ، وينسجمان مع ما يمكن ان يحدث من اثر لنبى يقود فى دين جديد مجـتمـعا ليست لاسماعيل من الاصالة فى لسانه ما لاهل هذا اللسان فيه ، فهو يخلق تعابيره خلقا ، وهو فيها كلها يتكىء على نفسه فيخرج التعبير مبتكرا ، لا يكرر صاحبه فيه غيره ، وهو لذلك جدير بأن يدعى الهاما . وهو بعد متبوع فى قومه يلتمسون ما عنده ويمضون على اثره ، أقواله تحفظ ، وعباراته تتابع وتتمثل . والصورة الاولى لتأثير اسماعيل تتمثل على ضوء السيرة الاخيرة لحفيده النبى محمد . بل ان اثر اسماعيل فى العربية التـى كانت لا تزال ماضية فى تطورها أعمق ، واذا كنا فى حاجة الـى مثـل تاريخى موضح لهذه الحالة توضيحا يقينيا لا شك فيه ولا مكان للممارة ففى الاثر الذي تركته الاحاديث النبوية فى اللغة العربية من التصوير الواسـع لتلك الحالة القديمة ما يؤنس فى فهم هذا الاثر الاسماعيلى فى اللغـة . واسماء ابناء اسماعيل — كما ذكرتها التوراة غير العربية ، وقد قدمناها نقلا عنها — تكشف بصيغها عن جانب من نوعية تأثيره فى العربية فى ذلك العهـد البعيـد .

فالحديث عن تأثير اسماعيل عليه السلام فى اللغة ليس من قبيل

التكبير الديني للجد الاعلى للرسول ولكنه الخبر التاريخى بكل ما للخبر التاريخى من دلالة ومن معان ، وخاصة فى ذلك العهد الاول الذي كانت العربية فيه لا تزال ماضية فى طريقها نحو استكمال تكوينها العضوي كما تدلنا على ذلك أخبارهم .

أما بنوه فقد ولدوا عربا من امهم الجرهمية العاربة ، وعاشوا عربا فى بيئتهم العرباء ، يتذاوبون على مرور الايام مع ابناء هذه العروبة الصافية، وهم ابناء النبى ، سادن المعبد الجديد الذي يرسم تقاليد العقيدة الجديدة، ويؤصل شعائرها ، ويحرص بحكم تربيته على تربية ابنائه على ما ربى عليه ، وان ابنه « نبايوت » ليخلفه على مكانه الدينى بعد موته ، فهو لا مراء ماض على طريقه ، متأثر عمله ، يضيف الى ما أضاف أبوه ويفتق فى التعبير ما يدعو اليه نمو العقيدة الجديدة وتعمقها فى بيئتها الاجتماعية التى أصبح هو واخوانه جزءا منها ، وكذلك يصنع بنوهم .

ويتكاثر الابناء ، ويتوزعون فيما توزع فيه الحياة الناس ، فيهم القائد والمقود ، وفيهم العالم والجاهل ، وينتشرون فى الارض ، ويتضاعفون بقدر ما تضاعف الحياة والتناسل الابناء بالتوالد ، والتزاوج فيما بين بعضهم وبعض ، وفيما بينهم وبين غيرهم ممن يقعون عليهم فى الارض التى سادوها ، ولكنهم اعتزازا بابيهم النبى يظلون على الارتباط الذاكر بأنسابهم الى الآباء الذين يفخرون بهم ، وخاصة فى تلك البوادي التى اختارها جدهم الاعلى لنشأتهم واستمرارهم حتى يكونوا رعاة « التوحيد » ووارثيه . والعمود الفقري للحياة القبلية هو الانتساب الى القبيلة ، فهى التضاعف العائلى الاوسع ، وجميع الاعراف تقضى بالتماسك فيها بين الافراد على قاعدة ثابتة من النسب . والدخيل عليهم فى النسب معروف ، فهو جارهم يحمونه حمايتهم لانفسهم ولبنيهم .

فأن تنشأ « الاسماعيلية » فى هذه الحدود ، وان تنمو فى نطاق « النسب » الواضح المتصل التناقل ، مع العيش فى البادية ، فى حماية

من شبه العزلة الكافلة للتضامن ، نتيجة طبيعية لقيام الاسماعيليين وحدة عرقية متماسكة ماضية مع الزمن .

وبعد ، فهي السيرة التي ارادها لهم آباؤهم الاولون بعد أن التزموا ازاء ربهم عهدا أن يثبتوا عقيدة « التوحيد » في سلالة لا تأخذها أخذ الدخيل على ما لم تهيئه له مرحلة تكوينه الاعتقادي المتلكئة .

ومن العجب حقا أن يقبل العقل الاوروبي — في تسليم وديع راض — سلامة الانتساب اليهودي الى ابراهيم عن طريق اسحق وابنه يعقوب ، وهم الذين قضوا حياتهم في تاريخهم كله مشتتين يقيمون بين امم وأجناس في ظروف لا يقبل معها ادعاء سلامة العرق او صفاء النسب ، على حين يرفضون نسبة « الاسماعيليين » الى آبائهم في ظروف تكون مستمرة دائمة من شبه الاعتزال ، لا بد ان تؤدي الى صفاء العرق ، ووحدة الاصل وتجانس النشأة . لكنه المنهج « العلمي » الاوروبي ، و « النقد الحديث » . وأعجب العجب أن يكون مصدر الخبرين واحد : وهم كتاب التوراة . ولم يسأل منهم واحد نفسه : ان كان هؤلاء اليهود هم حقا أبناء اسحق فأين ذهب ابناء اسماعيل ان لم يكونوا العرب وليس غير الشماليين منهم من ينتسب الى اسماعيل ؟

وعلى الدهر الطويل المديد كان هؤلاء الاسماعيليون يتحدثون « العربية العاربة » التي اصبحت لغتهم ، وكانت اللغة تنمو باستعمالهم مع نمو تجاربهم ، وتمتد وتتسع باتساع الشقة التي يشغلونها والتي تتزايد مع مرور الايام .

وابراهيم يكتب — ما في ذلك شك — فهو من صفوة الاكاديين الكاتبين. وهاجر الام العليا تكتب لانها ربيبة قصر فرعون ، ومن صفوة المجتمع المصري ، فاسماعيل لا بد ان يكتب ، ولا بد ان يعلم بنيه الكتابة ، كما يعلمهم عقيدة « التوحيد » . و « نبايوت » يتولى أمور المسجد بعد ابيه ، وامامة العقيدة ، وقد رسم له أبوه طريقة العمل وهيأه للقيادة الدينية فهو

ماض على اثر ابيه ، ينظم للقوم صلواتهم ويكتب أدعيتهم ، وينشر فيهم من الكتاب المنزل على جده ما يدعوه اليه تعليمهم شعائر العقيدة ، ومجتمع القرابة يستفحل وينمو فى الخطوط التى دفعه فيها الاجداد ، والدين ساهر عليه ورقيب . وهو مجتمع كاتب واع يلمح أصليه الاصيلين فى العـراق ومصر ، ويستوحى سيرته الحضارية من سيرتيهما وذلك هو ما قاله لنا العرب فى تأريخهم لانفسهم ، فى واقعية تتجافى الاسطورة ، وان فاح منها أرج الـديـن .

فما فتق اسماعيل وابناؤه فى اللغة ابتداء بحكم الحاجة الجديدة وبحكم النقلة يسجله الحديث النبوي فى دقة مثالية . وتنقله الكتابة التاريخية عبر الاجيال حتى يبلغ الى ابن اسحق المؤرخ فيسجله عن «الثقة» فى نص يقف التاريخ أمامه محنى الهام اجلالا لما يروع فيه من دقة الدلالـة ، وصدق انطباقه على ما تحققه التاريخ اليوم وصح عنده بالبلاء العامل والكشف المتصل للاثر الباقى فى العراق وفى مصر ، وفيما تناقله العرب من قديم تـاريـخـهـم .

ــ النص التاريخى الحاسم :

وانى لاعود اليه فأسجله هنا بعد ان سجلته فى مناسبة سابقـة لترامى دلالاته ، وللنور الساطع الذي يلقى فى منثنيات التاريخ ومجاهله .

جاء فى فهرست ابن النديم (ص 5) :

« قال محمد ابن اسحق : فأما الذي يقارب الحق وتكاد النفـس تقبله فذكر الثقة : أن الكـلام العربى بلغة حمير وطسم وجديـس وارم وحويل ــ وهؤلاء هم العرب العاربة ــ وان اسماعيل لما حصل فى الحرم ونشأ وكبر تزوج فى جرهم : آل معاوية بن مضاض الجرهمى فهم أخوال ولده ، فتعلم كلامهم .

ولم يزل ولد اسماعيل على مر الزمان ، يشتقون الكلام بعضه مـن

بعض ، ويضعون للاشياء أسماء كثيرة بحسب حدوث الاشياء الموجودات وظهورها . فلما اتسع الكلام ظهر الشعر الجيد الفصيح في العدنانية ، وكثر هذا بعد معد بن عدنان ، ولكل من قبائل العرب لغة تنفرد بهـا وتؤخذ عنها ، وقد اشتركوا في الاصل .

قال : ان الزيادة في اللغة امتنع العرب منها بعد بعث النبي صلى الله عليه وسلم لاجل القرآن .

ومما يصدق ذلك : روى مكحول عن رجاله : ان اول من وضع الكتاب العربي نفيس ونضر وتيما ودوئة، هؤلاء ولد اسماعيل، وضعوه مـفـصـلا .

وفرقة قادور بن هميسع بن قادور . قال : وان نفرا من أهل الانبار من اياد القديمة وضعوا حروف ا ب ت ث ، وعنه أخذت العرب » .

وبعد ان يفرغ صاحب الخبر من بيان تحصيل اسماعيل عربية جرهم، وقدر ما اثر فيها أبناؤه بتوسيعهم اشتقاقاتها ، ووضعهم الجديد من ألفاظها متابعة منهم — على مر الزمن والاجيال — لتحقيق التعبير عما يجد في الحياة من موجودات وجدت بعد ان لم تكن من قبل موجودة ، شأن اللغات الحية في ايدي الشعوب الحية ، وهو في هذا التصوير للغة التي تنمو بالمواضعة والتأليف ، وليس بالتوقيف ، يعبر القرون وثبا ، ويرسم ما وقع للغة فيها مستجمعا للنتائج الملخصة المخلصة لعمل الاجيال في نموها العددي والفكري والحضاري ، بعد ان يفرغ من هذه كلها ينتقل الى حديث عن الكتابة في بني اسماعيل فتجد في قول هذا الرجل العالم ما ينبئك عن رسوخ الارض تحت قدميـه : فهو يتحدث حديث العالم الراسخ العلم ، المحيط بالامر الذي يدير الحديث عنه ، الصادق البلاء له .

فهو يتحدث عن اقتران الكتابة بالمرحلة الاولى من اتخاذ اسماعيل

وأبنائه عربية جرهم ، وعن استمرار نموها فى ايديهم مع نمو اللغـــة ، عاكسا فى الخبر التاريخى المركز ما يوقع عليه التتبع المنظم لمسيرة التاريخ الحضاري العربى ، المؤدي استدلالا على الظاهرة الحضارية التى يثبتها المؤرخون : وهى ان الكتابة تقترن فى الحضارة العربية بالتباشير الاولى لاشعة بزوغها . وليس بعد هذه المنزلة من الثبات التاريخى لخبر منزلة اعـــلـــى .

ثـــم يـــقـــول :

قرات فى كتاب (مكـــة) لعمر بن شبة ، وبخطه . :

أخبرنى قوم من علماء مضر قالوا : الذي كتب هذا العربـــى الجزم رجل من بنى مخلد بن النضر بن كنانة فكتب حينئذ العرب .

وعن غيره : الذي حمل الكتابة الى قريش بمكة ابو قيس بن عبد مناف بـــن زهـــرة .

وقد قيل حرب بن امية .

وقيل : انه لما هدمت الكعبة قريش وجدوا فى ركن من اركانها حجرا مكتوبا فيه « السلف بن عبقر يقرأ على ربه السلام » . من رأس ثلاثة آلاف ســـنـــة .

وكان فى خزانة المأمون كتاب بخط عبد المطلب بن هاشـــم فى جلـــد ادم فـــيـــــه :

« ذكر حق عبد المطلب بن هاشم من أهل مكة على فلان بن فلان الحميري من أهل وزل صنعاء ، عليه الف درهم فضة كيلا بالحديدة . ومتى دعاه بها اجابه . شهد الله والملكان » .

قال : «وكان الخط شبه خط النساء» .

ثم يأتى فى سياق هذا النص فى ابن النديم :

« ومن كتاب العرب اسيد بن ابى العيص ، أصيب فى حجر بمسجد السور عند قبر المريين وقد حسم السيل عن الارض فيه :

انا أسيد بن ابى العيص ترحم الله على بنى عبد مناف ، لم سميت العرب بهذا الاسم (أى لم سميت عربا) ؟ من خط ابن ابى سعد : ذكروا أن ابراهيم عليه السلام نظر الى ولد اسماعيل مع اخوالهم من جرهم ، فقال له يا اسماعيل ، ما هؤلاء ؟ قال : بنى واخوالهم جرهم .

فقال له ابراهيم باللسان الذي كان يتكلم به — وهو السريانيــة القديمة — اعرب له . يقول : اخلطهم به — والله اعلــم .» انتهــى نص ابــن الاديــم .

الباب الرابع

قدم اللغة العربية وقدم كتابتها ـ وقدم الشعر العربى

الفصل الاول

ـ العربيـــة

لا اريد ان ادخل مع المستشرقين فى مسابقة عابثة حول عمر اللغـــة العربية والشعر العربـــى والكتابة العربية ، ولكننى أحب أن أنبه الى ان التكئات التى قاموا عليها تكئات من هواء : وتتلخص فى الاسراع الى الشك فى الاخبار ورفض الدخول الى صميمها ، ثم الانطلاق الى فروض ظنيـــة يخيلونها للعاجزين حلولا تفسيرية للمشاكل التى خلقوها بنفيهم الاساس الحقيقى وطمسهم المنبع الاصيل للتاريخ وهو الخبر ؟

وقد قدمت بنماذج صارخة فى التردي لعملهم القائم على هذا الطريق المنحرف الى الهاوية التاريخية . لامراء فى أن من بين الاخبار المتناقلة فى كل أمة عن ماضيها أخبار تستحق النفـــى والاهمال . لكن وجود هذا النوع من الخبر لا يعنى أن كل خبر مصنوع ، واننا نحن قادرون على صنـــــع تاريخ ظنـــى للشعب الذي نؤرخه بعد ان دمرنا ما بين ايـــدينا مـــن اصول تاريخية فذلك هو السفه التاريخـــى .

وقد مرت بنا نصوص استخرجتها من التوراة ــ وهى كتاب قديم ــ يستقى من اصول تتقدم فى الزمن تاريخ الاصول المباشرة لهذه النقـــول الخبرية العربية التى قدمها الينا المؤرخون المسلمون عن العرب فى ماضيهم حتى عهد اسماعيل وأبنائه ؟ والتوراة كتاب مدون ، واصحابه قد حرصوا على حفظه بما يحقق مصالحهم ويشبع حاجاتهم القومية ، وما من شك

فى انهم لم ينظروا فيه الى تاريخ غيرهم نظرتهم الى تاريخهم هم، وانما قدموا من هذا التاريخ ما ساقتهم الى تسجيله ظروف التلاحم بينهم وبين سواهم من الشعوب المجاورة لهم . وهم فى هذا كانوا يأخذون مما أنهاه اليهم جيرانهم عن أنفسهم . ومن المغالاة ان نتصور انهم كانوا يعلمون عن جيرانهم ما قدموه من اخبارهم لانهم كانوا يخالطونه ، ويتابعونه داخل هذه الشعوب نفسها فيعلمونه اكثر مما تعلمه هذه الشعوب .

وقد مضى المستشرقون على زعم ان العرب حينما نسبوا أنفسهم ، وحينما قسموا الاجناس البشرية الى ساميين وحاميين انما اخذوا هذه المعارف عن التوراة ؟ وهو زعم فائل فاشل لان التوراة لم تنسب العرب بالمعنى الذي نسب به العرب أنفسهم ، ونسبوا به غيرهم . واذا كان كتاب التوراة قد ارخوا تفرع اسماعيل من ابراهيم ، تفرع اسحق منه فلأن هذا التلاحم بين اسماعيل واسحق ، والمضارة التى أقاموا على قاعدتها أسباب افتراق الاخوين كانت تحمل على متابعة تاريخ الاسماعيليين . والدراسة المقارنة بين اسهاب العرب وتفصيلهم فى أنساب أبناء نوح وبين تلك النبذ اليسيرة التى وردت عنها فى التوراة تطلع بنا الى ان الانساب القديمة أوفى وادق فى كتب التاريخ العربى القديمة ، منها فى التوراة .

وقدمت الادلة الحاسمة على ان العرب كانوا يستقون اخبار اسلافهم من كتب بقيت حتى عهد الرسول ، وكانت معروفة لخاصتهم حتى لقد قال المشركون للنبى وهم يجادلونه فى نزول القرآن عليه من السماء : انه لا يصنع اكثر من ان يعيد فيه ما جاء فى « اساطير الاولين » : أي كتبهم، وانه اكتتبها لنفسه ، وانهم قادرون على أن يكتتبوها مثله من أصولها الموجودة . وقد فصلت القول فى هذا الموضوع فى باب سبق .

وهذه الكتب التى يشيرون اليها كانت فى «القصص» : اي التاريخ ، وفى « الشعر القديم » كما بين ذلك قدامى العلماء المسلمين مثل « ابن جريج » ومما رأينا رجعه فى الاندلس عند « ابن عبد ربه » .

ثم رأينا بعد التاريخ الاشارة الى كتب التاريخ التى كتبها القدماء عن انفسهم عند المسعودي، والى انها باقية، ولكن « العلماء المتقين » يرفضون النقل عنها ومنهم المسعودي نفسه . ذلك أنها لا تحقق لهم الامنية التى كانوا يصبون الى تحقيقها للاسلام ، وهى « المعجزة » التى لا توجد فى هذه الكتب . هذا والاسلام يرفض غير « القرآن » له معجزة . ورأينا فيما بين هذا وذاك أقوال « ابن فارس » عن العلوم القديمة التى كانت موجودة عند العرب قبل الاسلام، وكيف انها نقلت من لغة الى لغة ومن لسان الى لسان ، وقوله عنها : « ولكنها مرفوضة عندنا بحمد الله » .

وقد بقيت مكتبة المناذرة وكشفت فى العام الذي كان فيه المختار بن ابى عبيد الثقفى يستولى على الحيرة وانتقلت الى ملكية الدولة فى عهد عبد الملك بن مروان ، وكان فيها الشعر الجاهلى قدرا مما كان فيها .

وكان بكل بيعة من بيع الحيرة التى تركها المناذرة مكتبة وكان ابن الكلبى يرجع اليها فى كتابته تاريخ المناذرة .

وكان غالب أشراف قريش فى الجاهلية والاسلام يكتبون ، بل كان منهم الكاتبون ممن هم دون الاشراف طبقة . وفيمن أسلم من المسلمين الاولين الكاتبون الذين كتبوا القرآن للنبى صلى الله عليه وسلم ، وانهم ليدونونه فى الصحف . وقصة اسلام عمر بن الخطاب بعد أن قرأ صحيفة خباب بن الارت وفيها سورة (طه) مشهورة .

وقريش تقاطع هاشم وبنى عبد المطلب فى صحيفة تعلقها داخل الكعبة . وان اسراها فى بدر ليفتدون أنفسهم بتعليم الكتابة من لا يعرفها من المسلمين .

فالكتب موجودة باقية بأخبار القديم ، والقراء موجودون ، والنقل عن تلك الكتب قائم يقدم عليه من أراد . ومن هذه الكتب القديم المكتوب فى خط قديم ، وفى لهجة عربية قديمة انحرفت عن الاصل ، واخذت طريق نموها

وتطورها فى بيئة بعيدة عن البيئة العاربة فترتب على هذا التفاوت بين الفروع القيام بترجمة بعض تلك الاصول الى « الفصحى » كما يشير ابن فارس .

الفصل الثانى

ـ تاريخ قدم العربية وشعرها وكتابتها لم ينحدر مشافهة ولم يأت ارتجالا

والنص الماضى الذي يعالج هذه القضايا مجتمعة نص يحمل فى ثناياه الدليل على صحة محتواه ، ويرتفع بطريقة معالجتها ، والعلم بها الى مستوى المعاصرة التى لم تتحقق لنا اليوم الا بعد ان فكت طلاسم الخط الاشوري البابلى . فهو يضعنا من تاريخ وجود النشاط الفكري هذه على نفس الطريق ، ولكنه يبعد بنا بخطوات ثابتة الى عتبات التاريخ العربى بما لا تحققه لنا هذه اللقى البالية المفتتة من ادراك لهذا التاريخ .

وصاحبه عالم قاريء للخطوط الاولى فهو يشخصها لنا فى عهد ابناء اسماعيل المباشرين تشخيص العارف ، ويتابع تطورها تطور العارف الماضى على طريق واضح ، يتفق مع المفاهيم المخلصة لتطور الخطوط العربية بعد ان اصبحت تجتمع منها بين ايدينا اليوم ما كشفت عنه الارض من صورها فى عصورها المتعاقبة .

فهو يقول فى تأريخ الخط العربى :

« روى مكحول عن رجاله : ان اول من وضع الكتاب العربى نفيس ونضر وتيما ودومة ـ هؤلاء ابناء اسماعيل ـ وضعوه مفصلا » .

أي أن الكلمة فى هذا النوع من الكتابة تقسم الى « مفاصل » . ومعنى « المفصل » هو « المقطع » على ما ندعوه الآن . Syllabe

هؤلاء هم ابناء « اسماعيل » بن ابراهيم الخليل الاكادي الاصل والمنشأ الذي لا يشك احد فى انه كفل لابنه تعلم الكتابة التى تعلمها فى قومه ثم علمها الابن لبنيه ، وهؤلاء نقلوا اليها الخط فى اللغة التى صارت لغتهم : نقلوا اليها لغة جرهم . اي العربية العاربة .

والكتابة الاكادية تعتمد على الرموز التى تصور الكلمة مقطعة الى « مفاصل » ، كل منها يترجم عن عدة حروف تلتقى فى « المفصل » الواحد . فلم تكن التجربة العربية فى الكتابة قد نمت النمو الذي وقع بها على التقسيم النهائى للكلمة الى وحداتها الصوتية الاولى : وهى الحروف . وقد انطلق المؤرخ من « المفصل » — وليس من « الصورة » التى بدأ بها الرمز الكتابى لان « المفصل » كان فى هذه المرحلة بعد ان فارقت الكتابة « الصورة » .

هذا المعنى المبين عن حقيقة « الخط » فى تلك القرون البعيدة لم يكن معروفا لنا الا بعد أن فكت طلاسم الكتابة الاشورية البابلية فى العصر الحديث . وهذا المؤرخ يعرفه وينص عليه فى زمان يسبقنا الآن بأكثر من ثلاثة عشر قرنا . ولقد ظل الاوروبيون ممن نزلوا المشرق منذ قرون ينظرون الى هذا الخط قبل أن يعرف نظرتهم الى طلسمات سحرية كتبها القدماء فى سبيل تحقيق غاية ليست من الكتابة فى شىء .

وفى هذا وحده الدليل على أن هؤلاء المؤرخين كانوا موصولى العلم بالماضى وبماجريات الحياة فيه .

ينتقل المؤرخ بعد هذا الى الخطوة التالية التى انتقل اليها الخط العربى فيقول :

« وفرقه قادور بن هميسع بن قادور » .

كان « المفصل » يرمز الى وحدتين فأكثر من الوحدات الصوتية الاساسية التى تتألف منها الكلمة ، والتى صارت تعرف بعد ذلك

بالحروف . وكان هذا الرمز الكتابـــى يقتضى العدد الكبير من الرمـــوز الكتابية حتى يشمل التعبير عن جميع كلمات اللغة . فكانت « المفاصل » الكتابية تعد بالمئات ، وتضع بذلك المتعلم أمام صعوبة الالمام بها جميعـــا اذا أراد أن يكون كاتبا . كانت « المقاطع » او « المفاصل » انتقالا واسعا جدا عن الرمز « بالصورة » الى الكلمة ولو كانت « صورة » مبسطة تحولت الى الدلالة الصوتية المحضة . فقد اختصرت الرموز « المقطعية » العدد الضخم من « الصور الكتابية » بحكم اشتراك « المفصل الواحد » فى تكوين الكثير من الالفاظ . ولكن ظلت « المفاصل » الكتابية عددا كبيرا عســـر التحصيل ، وكان الذهن الانسانـــى قد مضـــى بعد الفته الكتابة بالرمز الى المفصل الصوتـــى الى تنبه متقدم نحو الاحساس بامكان « تفريق » هذا « المفصل » الى وحداته الصوتية الاساسية فرمز الى كل منها برمـــز خاص . وهذه الوحدات الصوتية الاساسية هى التى تتألف منها جميع الكلمات فى كل لغة . هذه الوحدات الاساسية الصوتية تتفاوت عددا فى لغات الانسان ، وهى أكثر عددا فى لغات الشعوب القديمة الحضارة ، لانها بحكم طول تجربتها الصوتية للغتها تنمو عضلات حناجر ابنائها فتقع بهـــا على الامكانيات الصوتية الجديدة ، وتبلغ بها الى تحقيق عدد منها أكبر ، والى ان تنفـــى منها ما هو غير سائغ ، وتباعد فى تكوين الفاظها بيـــن المتنافر منها اذا تجاور ، وان ظل مقبولا فى حالة الاقتران بغيره مما لا يتنافـــر مـــعـــه .

هذه الاساسيات الصوتية التى هى الحروف فى العربية اكثر منها فى اي لغة اخرى من لغات الانسان ، هذا مع ابتـــعـــادها عن التصويتات الحيوانية الحادثة بتجويف الحنجرة ، او بتوليد المنطوق الواحد منطوقات من طرازه ومن عنصره .

فى هذه المرحلة النامية فى اللغة ، بل قبلها فى المرحلة التى تتمايـــز فيها مخارج هذه الصوتيات الاساسية ، وتحت ضغط الحاجة الى الوثوب بالكتابة الى التيسير ، توجد العبقرية الانسانية الحـــروف « بتـــفـــريـــق

المفصـــل » .

وهذه هى الخطوة التـــى يخبروننا أن خاطيها هو « قادور بن هميسع ابن قادور » . ولندع جانبا المزاج الحساس لهذا البعض الذي ينكـــر الاسماء على أصحابها فلكل عصر طريقته وذوقه فى اختيار اسماء بنيه ، ولنثب الى جماعة أخرى من الاوروبيين تأبى أن تسلم بحق هذه الاوليات الى اصحابها ، وتختار لاصولها أن تبقى مجهلة بنسبتها الى المجتمع . وهى « خرافة » غلوا فى تصويرها لاسباب ترتد الى حدوث دخولهم على تحصيل العلم أخذا عن الامم التى تقدمتهم فيه ، ومضت الحقب الطوال حتى تكونت لها تقاليدها فى تحصيله ، وكان التلميذ فيها يأخذ العلم عن الاستاذ ، ويقرن باسمه ما اخذه عنه من علمه ومن عمله . ففـــتـــح الفرد الفتـــح الحضاري يسجله له تلاميذه الذين اخذوه عنه ، فيظل مقرونا باسمه ، كما اقترن « تفريق » حروف المقطع الكتابـــى باسم « قادور بن هميســـع ابن قادور » من العرب الشماليين من احفاد اسماعيل .

لا بد من فرد يعمل ، ويلخص ثمرة النمو الحضاري للاجيال ، ويسجله ويسلمه لمن بعده ، فهو متنفس العمل الجماعـــى للقوى الخالقة فى الامة الواحدة ، وليست الجماعة هى التى تعمل . والامر الآن فى اوروبا ، بعد ان تحددت حدود تاريخها ، يجرى هذا المجرى . فمفجر اول ذرة فيها معروف بالاسم ، وبانـــى اول صاروخ معروف بالاسم ، ومستخدم البخار اول مرة معروف بالاسم . والمرتبة الحضارية التى كانت بلغتها تلك الاجيال السابقة القديمة من العرب كانت من وضوح المعالم لاصحابها ومن حياة تاريخهم ، ومن يقظة تنبههم الى واقعهم الحضاري بحيث يقعون من الاصالة فيه بأكثر مما تقع اوروبا من التاريخ اليوم ، وفى ابن خلدون (ج 2 — ص 242) : « قحطان بن الهميسع بن أبين بن قيدار بن نابت بن اسماعيل » . فقادور هو أخو قحطان . وقحطان هنا غير قحطان الجد الاعلى لليمن ، ولكنه حفيد من احفاد اسماعيل دعى به ، والخلط بينهما تعثر وقع فـــيـــه من نسب قحطان الى اسماعيل . « قادور بن هميسع بن قادور » هو الذى فـــرق

« المفصل الكتابى » الى الحروف . وفى « قادور » و « قيدار » صورتان لاسم واحد . كما ان « نبايوث » و « نابت » و « نبت » اختلاف لصورة هجائية كلها تدل على بكر اسماعيل ، وقادور هو اخو قحطان الاسماعيلى وليس اليمنى .

بعد هذه الخطوة الهائلة فى تاريخ التقدم الحضاري البشري يثب بنا الخبر وثبة أخيرة وواسعة الى حالة « الكتابة » فى انضج ما بلغت اليه ، ووقفت عنده فى الامة التى أوجدت الكتابة . فيقول :

« وان نفرا من اهل الانبار من اياد القديمة وضعوا حروف ا ب ت ث، وعنه أخذت العرب .

وقد يقع فى الخاطر أن فى النص على هذه المرحلة شيئا من تكرير الخطوة السابقة ، وليس الامر كذلك ، فقد مر الخط العربى بعد تقسيم منطوق الكلمة الى الوحدات الصوتية الاساسية بعديد من الصور الرامزة الى هذه الوحدات . واختلفت أعداد هذه الرموز باختلاف القائمين باستخدامها وبما اصطلحوا عليه من تعديدها او تقليصها بجعل الرمز الواحد فى الكتابة معبرا عن اكثر من وحدة صوتية فى الكلمة .

فعدد الحروف الكتابية فى الفينيقية اثنان وعشرون حرفا ، والوحدات الصوتية التى ترمز اليها هذه الحروف ثمان وعشرون . وهى رموز مختصرة التكوين سهلته ، وقد نقلها اليونان الى تصوير لغتهم مع مخالفة وحداتها الصوتية الاصيلة فى البعض لما نقلت اليه فى اللغة الاجنبية . وهذه الحروف نفسها هى التى نقلتها اللغات الاوروبية جميعا عن اليونانية دون التزام لمنطوقها الاصيل فى العربية الفينيقية .

هذا على حين ان اللهجة العربية الفينيقية التى سبقت هذا التصوير الهجائى الفينيقى فى كتابة لوحات « اوغاريت او « راس الشمرا » قد استخدمت ثلاثين حرفا رمزا كتابيا هجائيا لتصوير الثمان والعشرين منطوقا العربية نفسها . وهى قد فتتت « المفصل » والتزمت طريقة الرمز لمنطوقاته

الاساسية لكنها فارقت الطريقة الخطية الاخيرة باستخدامها رموزا مسمارية فى الكتابة ، متبعة فى هذا الرسم الطريقة العراقية القديمة فى الخط المفرق. وترجع كتابة هذه اللوحات الى القرن الرابع عشر قبل الميلاد .

وفى النقوش الثلاثة التى حفرت علـى صخرة بيهيستون اوباغستان المشرفة على الطريق الكبير بين فارس وبابل بأمر دارا فى سنة 516 ق.م. تذكيرا بتغلبه على سمرديس ملك بابل ، نواجه التطور الانتقالى للكتابة من خط المفاصل الذي وقفت عنده الكتابة البابلية الى خط الحروف الذي كانت قد تحولت اليه قبل ذلك بأكثر من ثمانية قرون الكتابة الفينيقيـة الماثلة فى لوحات « رأس الشمرة » .

اذ ان النقوش الثلاثة تترجم نصا واحدا فى لغات ثلاث : الفارسية ، والسوسية ، والبابلية . وكلها بالخط المسماري العراقـى . لم يفارق النقش البابلى فيه طريقة الكتابة « المفصلية » ، اما الفارسـى فقد تحول عنهـا تحولا تاما الى طريقة الكتابة بالحروف ، وحروفه تصل الى الاربعين . وأما النص السوسـى فتستخدم فيه طريقة وسطـى خلط أصحابها بين خط « المفصل » وبين خط « الحرف » ، ولذلك ارتفعت رموزه الكتابية الى مائة حرف واحد عشر حرفا .

واحب أن أعود فأنبه هنا الى ان الحروف أو الصوتيات الاساسية فى كل هذه اللهجات العربية : فينيقية او بابلية او عاربة اسماعيلية انما هى هى نفسها ، تأتى كلها متفرعة عن اصل واحد ، وان تلونت شيئا بالوان البيئات المتباعدة . غير أن هذا التلون لا يبعد بعضها من بعض بهذا القدر الذي اوقعتها فيه القراءة الاوروبية فى تصويرها النطقى الحالى فقد ابتعدت بها هذه التصويرات الاجتهادية عن حقيقتها كثيرا لانها قد فرضت الظروف عليها الاعتماد منذ الكشف الاول لمنطوقاتها على التراجم الاجنبية التـى كانت تصحبها فوق الصخور التى نقشت عليها كما رأينا فى نفس بيهيستون . وكذلك كانت الحال فى الفينيقية فقد اعتمدوا فى قراءتها على المـنـطوقات

اليونانية التى نقلت اليها تلك الحروف عن اصلها العربــى الخالص .

ثم ان منطوقات « المفاصل » فى هذه اللغات ومنطوقات الحــروف تتعدد للصورة الواحدة من صورها ، والاستئناس بالمعنى العام للعبارة فى استخراج معنى اللفظ فيها تتسع فيه وجوه الاحتمال فتخرج المنطوقات غريبة عن الاصل مهما تحرى القاريء الامانة والدقة .

وهذه الانحرافات ــ وبخاصة ما وقع منها فى بدء الحلول ــ تتضاعف بما يترتب من خطأ على الخطأ الاول كلما زاد التقدم فى العمل ، وتضاعفت الكلمات المنطوقة على أساس الخطأ الاول .

والتوضيح لهذا يسير ، فلنتصور ان كل كلمة عربية مــن كلمات المعجم فيها حرف « الجيم » قد بدل بحرف « الخاء » فما قدر الغرابة التى تصيب هذه الكلمات بالقياس الى منطوقها الصحيح ؟ وما قدر ما يبعــد تعدد وقوع هذا التبديل باللغة عن سماحتها ، وتناسق منطوقها ؟

والعاملون فى هذا الحقل لا ينكرون انهم يعملون تحت مطرقــة قانون الخطأ والصواب ، ويقول « كنج » فى وصف الصــعــوبات التى صادفها رولينسون فى حل ألغاز النقوش الثلاثة التى سبقت الاشارة اليها .

« وفى النسخة السوسية يمكن أن ترى أن احدى العلامات قد نابت عن كلمة « زنكك » ، واخريات قد استخدمت بمزابة المقاطع « المفاصل » ، وغير هاتين الطائفتين من العلامات استخدم فى مقام الحروف ،وهو ضرب من الكتابة اشد تعقيدا من الكتابة الفارسية ، وهو يعتمد على عدد من العلامات أعظم كثيرا من الفارســى » .

ويــقــول :

اما فى الكتابة البابلية ، فاننا لا نجد علامة من العلامات تستخــدم بمثابة حرف منفصل ، وأنما تستعمل كلها بمثابة مفاصل او كلمات تامة .

والبابلية هى اكثر هذه الكتابات الثلاث تعقيدا وتركبا . وليس يرجع

ذلك الى كثرة عدد رموزها وحسب ، بل انه راجع ايضا الى تعدد منطوقات العلامة الكتابية الواحدة » .

وقد قلت : ان نتائج هذا الانحراف الاول تستفحل كلما زاد التقدم فى حل ألغاز هذه الكتابات واتسع العلم بها ، فان ذلك يخرجها عن حقيقتها المنطوقة حتى ان بابليا قديما لو بعث فسمع لغته تنطق اليوم لما فهمها . فالامر فى هذه المنطوقات انها اصطلاحات اتفق عليها منها ما يصيب ومنها ما يخطىء ، واتساع الشقة المكانية بين البيئات التى وجدت فيها هذه النقوش العربية ، واختلاف شخصيات المفسرين فى متكآت تفسيرهم تبرز هذه اللهجات العربية القديمة مبرز اللغات ، وما هى باللغات . وانما هى كما يشخصها هذا النص التاريخى الذي نعالجه حين يقول :

« ولكل قبيلة من قبائل العرب لغة تنفرد بها وتؤخذ عنها ، وقد اشتركوا فى الاصل » .

كل شىء يثبته النص التاريخى العربى فى تاريخ الكتابة العربية تصححه الكشوف الجديدة لهذه اللغات . وهذه المرحلة الثانية : مرحلة التفريق للمفاصل وللكلمات الى الصوتيات الاساسية فى الكلمة لم يرد بها الى ان الحروف فيها كانت واحدة فى جميع تلك اللهجات ، وانما أريد بها الى مجرد « التفريق » وان تخالفت الرموز .

ثم تأتى بعد ذلك المرحلة الثالثة على سلم التقدم الكتابى العربى وهى المرحلة التى قال فيها عن الخط :

« وان نفرا من اهل الانبار من اياد القديمة وضعوا حروف أ ب ت ث ، وعنه أخذت العرب » . فهذا النفر من اهل الانبار هم الذين وضعوا الصورة النهائية للابجدية العربية بالاشكال المعروفة من ابتث بأعيانها وبذواتها ، وهى المرحلة التى انتهت فيها الكتابة العربية الى التمام ، واستقرت النفوس على قبولها فى منطقها التكوينى ، وبعددها المقلص، الشامل الدلالة على الثمانية والعشرين صوتا الاساسية التى تؤلف اللبنات

البنائية للفظ العربــى فى تنوعه وتشكله . ومن أسباب قوة النص تحقق تشخيصه للحروف العربية ، وقوله : انها عمت العرب ، فهى الحقيقــة التاريخية الباقية ، اذ ان الخط العربى فى كل مكان عربى اعتمدت فيه هذه الحروف الاخيرة حتى المسند الاخير .

ونحن اذا نظرنا الى هذه الحروف وجدناها بالفعل نهاية التطور فى الخطوات التى نمت فيها الكتابة العربية عبر السلسلة الكثيرة الحلقات التى مررنا بها آنفا . فمن الدلالة بالصورة على الكلمة ، الى الرمز الخاص لكل كلمة ، وبهما تكون الصور بعدد الالفاظ . ومعهما يتحتم ان يكون التعبير الكتابى عن المعانــى تعبيرا شحيحا مقتصدا يرمى فيه بالصورة الواحدة الى التعبير المجتزيء عن المعنى الاساســى وكل ما يدور به ، ويشتق منه ويتعلق به . وليست الكتابة فى هذه الحال الا اشارة لأهم ما يريد الكاتب ايصاله الى غيره ، وذكاء القاريء هو الذي يحمله حملا تقريبيا الى المقصود .

ثم تأتى بعد ذلك الصورة المبسطة الخطوط الرامزة الى المعنى التى لا تزيد شيئا على الماضية الا قليلا مما عســى ان يكون الانسان قد أفاده من انفساح التجربة العاملة فى مرحلة الانتقال .

ثم تأتى مرحلة تفصيل الكلمة الى المفاصل او المقاطع فتكون عوامل مشتركة بين العديد من الالفاظ فيقل عدد الرموز الكتابية، وينفتح الباب أمام الوفاء بالتعبير ، الا أن عدد « الرموز الكتابية » المفصلية يظل ضخما ، ثقيل الحمل ، لا يتكلفه الا القادرون . ولهذا وجريا وراء القصد فى عــدد الرموز يتخذ الرمز الواحد تصويرا لعدة منطوقات .

وبذلك يرتسم فى الذهن مطلبان يجب أن تحققهما الكتــابة لتوفر لاصحابها القدر الاساســى من الكفاية وهما :

1 — الوفاء بالتعبير ، 2 — وسهولة التحصيل والبقاء .

وبطول التجربة لتقطيع الكلمة الى مفاصل تؤلف قاسما مشتركــا

أصغر بين العديد من الكلمات ينطلق انتباه واضع الخط الى امكان وجود قاسم مشترك أعظم بين عدد ضخم منها ، ويكون تنبهه السمعى الى « مفاصل » الكلمة قد فتح أمام عقله امكانيات اوسع لتقسيم الكلمة فتأتى مرحلة الحروف الثلاثين والاربعين .

ثم تنمو شهيته لتقليص العدد تيسيرا لتحصيل الكتابة ونشرها فيعود الى الرمز الكتابى الحرفى الواحد لعدة منطوقات . واعتياده الماضى ابتداه المعنى « للمفصل » الكتابى عن طريق الاستئناس بالمعنى العام للعبارة يغريه بمتابعة هذه الطريقة فى هذه المرحلة الختامية .

فتأخذ الحروف (ب‍ت‍ث) صورة كتابية واحدة و (ج‍ح‍خ) صورة واحدة، (دذ) صورة واحدة ، وهكذا . ويصل بهذه الوسيلة الى اختزال عدد الرموز الكتابية الى اقل ما عرف عنها فى الاصطلاح الانسانى .

وكذلك يستغنى عن حروف المد والحركة اعتمادا على صحة الفراسة والابتداه التى ربتها التجربة ، وعن الحركات الاعرابية فى أواخر الكلمات فى لغته . فيبلغ بالكتابة اقصى ما وصلت اليه من اقتصاد فى الصور، وينتهى بها الى أن تصبح أيسر تحصيلا ، واخف حملا من أية وسيلة انسانية من وسائل التعبير لتوسيع آفاق الكتابة وتقريبها الى أكبر عدد من الناس.

ـ كانت رسالة اسماعيل وابنائه من بعده رسالة حضارية :

لقد كانت رسالة اسماعيل التى تولاها ابناؤه من بعده رسالة حضارية مباشرة .

ولبيان هذا المعنى عينا ذكر المؤرخ فى نصه النموذج الموضح للمقصود بتقديم صورة حرف واحد معبر عن ثلاث منطوقات اساسية ، فخرج بالمثل غنيا عن التفصيل .

ـ عودة الى الايضاح بايجاد شىء من التفصيل :

اذا كان هذا المرتقى هو المثل فى شعب قديم عريق قد أنمت تجاربه

الحضارية الطويلة العميقة وعيه ، وأرهفت من ذكائه ، وصفت وأثارت من ابتداهه بحيث تهيأ معه لهذه الخلاصة النيرة الصافية أن تعايش تعبيره الكتابـــى فقنع فيه بالاشارة عن العبارة ، تماما كما صنع فى تعبيره اللغوى ، فحمل الوصل فيه معنى ، وحمل الفصـــل فيه معنـــى ، ودل بالاستعارة كما دل بالحقيقة ، وأبان بالمجاز ، وألمح بالكناية ، وعبـــر بالتقديم وبالتأخير ، وحمل الادوات اللغوية الصغرى ظلال المعانى بل وظلال الظلال ، وقاس لغته ومنطقها حتى اصبح اللفظ من ألفاظها فى صورته الصرفية دالا بذاته ، حتى لمن لم يعرف معنـــى اللفظ ، على جزء من معناه فان الامور ما كان يمكن ان تستمر على هذا المسار بعد ان واجـــهـــوا حـــقـــيـــقـــتـــيـــن :

1 ــ انهم لن يكونوا وحدهم ما داموا وجدوا ليكونوا اصحاب رسالة يحملونها الى الانسانية بلغتهم فلا بد ان يعلموها للناس ، وليس لكـــل الناس بدائههم وقرائحهم وتجاربهم الحضارية .

2 ــ ان لغتهم هذه قد نزل بها (القرآن) الكريم ، محورا للرسالة التـــى وجدوا من اجل نشرها ، ومن اجل نشرها عزلهم ابوهم ابراهيم فى هذا القفر لينشأوا به أمة تنأى عن تلويث الحضارة الطاغية فى مـــهـــب العواصف البشرية ، ومصطخب أمواج التاريخ فى قلب دردور الحضارات المواز بالظلم ، المظلم بالرهبة والخوف .

هم لم يعيشوا يوما قط بمعزل عن حضارة عالمهم ، فلقد كانـــوا دائما على اتصال باخوانهم من بنى ابيهم أو بنى أعمامهم ، فى مواطـــن حضارتهم التى كانوا يتفاعلون معها فيعطونها ويأخذون عنها ، فهم منهـــا أشبه بالنبع النقـــى الدائم التدفق لتجديد الجنس فى مواطنـــه القـــارة المتحضرة ، لكنهم يحتفظون بصفائهم النفســـى والخلقـــى حفظا لهم من الله حتى ينهضوا بالرسالة التى خلقوا من اجل أدائها : وهى بناء حضارة انسانية جامعة .

لذلك كان لابد لكتابتهم خاصة ان تتراجع شيئا عن هذا المثل الكتابى حتى تلاقى الناس فى واقعهم العملى فوجد النقط فى الكتابة ووجد الاعجام .

كانت رسالتهم فى الماضى رسالة اعداد لانفسهم ، وترشيد لقواهم، وايقاظ لكفاياتهم ولذلك يسروا الكتابة وبسطوها لتحمل العلم الى أجيالهم. ولذلك انتشرت الكتابة فيهم فلا يكاد راحل فى جزيرتهم يتحرك من بقعة الى بقعة حتى يرى نقشا يقدم صلاة او يؤرخ حدثا . وانك لتجد الكتابات من آثار القبائل فى منازلها كما تجد نفايات العيش فى آثار الماضين على الطريق. وان العجب ليأخذ بخناق الباحث وهو يرى الكتابات الصفوية فى مخلفات القبائل المختلفة بين شمال الجزيرة وجنوبيها .

أما بعد ان نهضوا بتحقيق رسالتهم الانسانية فى نشر كلمة الله قاعدة لتحضير الانسان فلقد كان عليهم أن ينزلوا بكتابتهم الى معايشة الواقع ففعلوا .

الفصل الثالث

ــ مداول القبيلة فى المفهوم العربى

لا بد من أن أقف هنا شيئا لاصحح مفهوم كلمة « القبيلة » عند العربى القديم . فلقد مضى جيلنا هذا على تصور ان « القبيلة » وحدة اجتماعية بدوية ، تبقى فى البادية ، وتذوب اذا هى قرت فى الحاضرة . فلا مجال فى ذهنه لوجود قبلى فى البلاد الخضراء ذات الزروع ، والقرار الثابت فى الارض الخصبة التى ترتبط أهلها بديار ثابتة .

وعنده كذلك ان « القبيلة » يبعد ان تقدم للانسانية ثمارا حضارية تبث الخصب فى حياتها والسعادة والطمأنينة والرخاء . وهو وهم قد اسبلته على أعيننا صورة من وضع أوروبا التى تقود اليوم حركة التقدم المادي بما فيها من براءة عن التكوين القبلى بحكم ضيق الموطن وخصبه ، وبحكم

الاختلاط القسري للعناصر البشرية المختلفة الاصول ، وهو اختلاط فرضه التزاحم والتناحر على العيش فى الرقعة الضيقة المعطاء .

أما فى البقاع الارضية الواسعة الموزعة بين بواد فساح تعطى بحساب ، ويحمل العيش فيها على التنقل ، وبين وديان ريانة وجبال تكسوها الزروع وتنهض على ضفافها وسفوحها القرى والمدن ، وتتداخل فيها حياة المجموعات البشرية المضطربة بين نقلة وقرار ، تتفارق وتتلاصق بحكم نوع حياتها ، مع ذكرها الدائم لاصولها ولانسابها فالقبيلة وحدة اجتماعية ثابتة ومتنقلة ، حاضرة ومتبدية . وهى بطرازيها تشارك فى بناء الحضارة بقدر ما تلزمها المدينة ، وفى نشاط البداوة بقدر ما تلزمها البادية.

ثم ان للجزيرة العربية وضعا جغرافيا خاصا بموقعها بمثابة القنطرة الهائلة بين قارات العالم القديم وبين مواطن الحضارة العليا التى أنشأها وبناها بنوها. وقد فرض عليها هذا الوضع ان تعمل بالتجارة، فكانت واسطة نقل ثمار الحضارات الانسانية كلها بين ارجاء العالم كلها . وهذه الثمار تصل الى قلبها كما تصل الى أطرافها ، يعرفها البداة الذين ينقلونها على ابلهم كما يعرفها ابناء المدن الذين يتسلمونها من هؤلاء النقلة لها .

لذلك لم يكن البادي ابن القبيلة بمنأى عن عالمه الخارجى ، ولم يكن فى الوقت نفسه فريسة لهذا العالم الخارجى . ومن هنا كانت «القبيلة» فى الجزيرة العربية كيانا خاصا ، فهى متماسكة حيثما ذهبت . وهى تذكر أصلها حيثما قرت ، وهى سريعة الارتداد الى مواطنها فى الجزيرة اذا استشعرت خطر الغربة ، أو أحست بثقل الحياة فى بيئة القرار . وهى لذلك تشارك فى النشاط الحضاري اذا نزلت فى المدر وقرت فيه ، وتنبعث دائما الى أصلها كأنها تستبقى هذا الرباط بأصلها احتياطا لما عسى أن يفاجئها فى حياة المدينة .

واستجابة لهذا الحافز الحى اليقظ بين جنباتها كانت « القبيلة » تعيش فى المدينة باعتبارها قبيلة . ومن هنا نجد قريشا تعيش فى مكة ،

والاوس والخزرج فى المدينة ، وغسان فى الشام ، وبكر وتغلب فى الجزيرة وعذرة فى وادي القرى ، وتنوخ فى الحيرة والشام واياد على شواطىء الفرات وفى الانبار وهكذا . فلا غرابة فى ان يضع نفر من اهل الانبــار من اياد القديمة حروف ا ب ت ث . واذا كانت اياد قد اعطت العرب نظام هجائيتهم الباقية فان قرشيا هو الذى اعطى العالم الاسلام .

ودقة المؤرخ الفذة الماثلة فى قوله : « أياد القديمة » تضعنا بازاء تقسيم « لاياد » بين قديم من اهلها القارين فى العراق وبين حديث انحــدر اليها من الجزيرة فى عهود متأخرة بالقياس الى زمن المؤرخ . او انه يريد الى ان ايادا تنزل فى العراق من زمان قديم ، وان نفرا منها من اهل ذلك الزمن القديم هم الذين وضعوا هذه الحروف . والمؤرخون العرب يجمعون على ان « ايادا » كانت تنزل فى العراق ، وانهم اتصلت بينهم وبين كسرى الحروب حتى اجلاهم عن العراق فصعدوا شمالا حتى الاناضول . فالقبيلة لم تكن وحدة اجتماعية بدوية موقوفة على الحياة فى البادية ولكنها كانــت كذلك وحدة اجتماعية مدنية فى الحياة العربية .

والتسمية القبلية لاياد فى تاريخ العرب تطلعنا على حقيقة تاريخية وهى ان العرب فى الجزيرة كانوا يؤرخون للنازحين منهم الى خارج الجزيرة او الى حواشيها باسمائهم القبلية التى عرفوهم بها على حين ان غياب هذه الاسماء أحيانا كثيرة عن اهل الشعوب القائمة على اطراف الجزيرة بمعزل عن داخلها جعلها لا تعرف كثيرا من هذه الاسماء .

ولذلك دعا اليونان القبائل الحميرية التى هاجرت الــى الشمال ، واستقرت على شواطىء المتوسط بالفينيقيين ، ثم سار هذا الاسم علما على تلك القبائل ، ومدلوله القبلى غائب عن نقلته مع انه لا يزيد علــى ترجمة يونانية لاسم « حمير » . « ففينيكس » اليونانية كلمة معناها « الاحمر » وهو المعنى الذي صيغ منه اسم « حمير » . ولقد ظل شعار « حميــر » الحمرة فى عمائمهم ، وفى نداءاتهم فى الحروب حتى العهد الاسلامى . ومن

اسمهم اشتق البحر الاحمر اسمه . ومعروف ان الاعلام كانت تترجم من لغتها الى لغات الشعوب الاخرى فى القديم .

وكان تلاحق موجات القبيلة عليها فى مواطنها الجديدة من مواطنها الاولى يكفل ربطها المستمر باسمها واصلها ، أما اذا تراخت الحقب وتطاولت بينها وبين عهد هجرتها فانها تذوب فى المجتمعات القارة التى نزلتها ، واغلب هذه المجتمعات من أصول عربية ، فتصبح عاملا فى تجديد عروبتها ، وان لم تحتفظ بنسبتها الاولى اذ ان العبرة بالجوهر وليست بالاسماء .

لا شذوذ اذن فى ان تضع جماعة من اياد صورة مجددة للخط العربى، ولا فى ان تنتشر هذه الصورة الجديدة بين العرب فتحل محل السابقة ، لانها أخصر وايسر ، ولان ايادا تقيم فى المدينة العراقية : الانبار ، والمدن مرتكز النشاط الحضاري ، واليها يختلف العرب فى تجاراتهم وزياراتهم وفيما عسى ان تحمل اليه الرجل حاجته الى الحواضر ، فاذا كان طلعة ، او كان عمله تجارة تستدعى الحسبة والتقييد ، ثم وجد الوسيلة الميسرة لعمله ، لم يفلت هذه الوسيلة خاصة وانها هى الاداة التى صار عليه أن يتعامل بها مع اهل هذه المدينة هو ومن عسى ان يقوم بمهمته فيها سواه من قومه ، فهو لا بد ساع الى تعلمها ، ثم ساع الى نقلها الى جماعته .

والمؤرخ لم يدعنا بغيب عن نقلة هذا الخط الجديد الى قريش خاصة للاهمية التى تقعها قريش من العرب قبل الاسلام وبعده ، فاليها سدانة الكعبة التى يحج اليها العرب ، وعند حرمها يلقى السلاح ، وتتناسى الاضغان ، واليه يحج العرب جميعا ، وعلى كعبتها او حولها تعلق اهم واخطر ما اثمره الفكر العربى ، وبها تناط صور العقود والعهود التى يريد أصحابها أن يوفروا لها العلنية الشرعية لتصبح قيودا مقدسة للمتعاهدين ، فاصطناع قريش الخط الجديد عامل ثقيل من عوامل نشره

واشاعته بين العرب .

فيقول ابن اسحق نقلا عن مصدره : « ان الذى كتب من اهل مكة هــذا الخط الجزم رجل من بنى مخلد ابن النضر بن كنانة فكتبــت حينئــذ الــعـــرب »

ثم يقول نقلا عن غير هذا المصدر : « الذى حمل الكتابة الى قريش بمكة ابو قيس بن عبد مناف بن زهرة . وقد قيل : حرب بن امية » .

وليس فى هذه الاخبار ما يناقض بعضه بعضا ، فالكتابة كانت تنقل الى قريش فى مكة كلما تجددت . وقد نقلها اليها ثلاثة اجيال من بنيها فى تواريخ متعاقبة آخرها جيل أمية بن حرب . والواقع اننا حينما نأتــى الى الخبر الخــاص بوضع « خط الجــزم » بعمل « نفر من اياد القديمة » نجد فيه الاشارة الى ان هذا الوضع كان متقدما فى الزمن بدليل من قــول المؤرخ المدقق : « اياد القديمة » .

فنحن لهذا بــازاء نص يشير الى تطــور كان لا يزال ينال هـــذه الخطوة الحاسمة الاخيرة من خطوات تطور الخط العربى تمضى بها الــى التمــام .

ثم اشار فى مناسبة الحديث عن تاريخ الخط العربى الى نقوش قديمة كشفت فى مكة نفسها منها هذا النقش على الحجر الذي كشف في ركن من أركان الكعبة ويرجع تاريخه الى ثلاثة آلاف عام ، يدل بهذا على قــدم الكتابة فى المنطقة ، والى قدرة الناس هناك على قراءة هذا النقش القديم ، وتفسيره . وهو ما قد ينكره بعض من لا يدري شيئا عن تاريخ المنطقــة الذي وئد تحت كثير من الاساطير والتمويهات ، وأغلبها من صناعة اولئك الفقهاء المتزمتين الذين قدمهم لنا المسعودي فى نصه الماضــى ظانا معهم انهم بهذا العمل يخدمون الدين ، وما خدموه به ولكنهم فتحوا لاعدائه الثغرة التى ينفذون منها لطعنه .

ومن نماذج الخطوط التى قدمها ، كتاب بخط عبد المطلب بن هاشم ذكر

فيه دينا له على رجل من اهل صنعاء رآه ابن النديم بنفسه فى مكتبة المأمون، ووصف الخط بأنه يشبه خط النساء ، وكان مكتوبا على قطعة من ادم .

ولعل الاخطر من كتاب عبد المطلب كتاب اسيد بن ابى العيص الذي وجدوه فى « حجر عند قبر المريين ، وقد حسم السيل عن الارض ، وفيه :

« أنا أسيد بن أبى العيص ترحم الله على بنى عبد مناف ، لم سميت العرب بهذا الاسم ؟ من خط ابن ابى سعد : ذكروا ان ابراهيم عليه السلام نظر الى ولد اسماعيل مع اخوالهم من جرهم فقال له : يا اسماعيل : ما هؤلاء ، قال : بنى .

فقال له ابراهيم باللسان الذي كان يتكلم به ، وهو السريانية القديمة : اعرب له . اى ادخلهم فيه . يقول : اخلطهم به وحرصهم على وصف سريانية ابراهيم « بالقديمة » يدل على انها ليست المعاصرة لهم ، وانما هى ما نسميه نحن اليوم « بالاكادية » .

و « عرب » فى لوحات « اوغاريت » القديمة تأتى بمعنى (دخل) .

وفى نفس النمارة « مر القس بن عمرو ملك العرب كله » باعادة الضمير المفرد الغائب على الجمع . فكأن النبطية التى صيغ فيها هذا النقش كانت لا تزال تحتفظ ببعض الاستعمالات القديمة التى فارقتها الفصحى .

وخطورة النص لا تقف عند دلالته على امتداد الكتابة فى البقعة منذ الزمان القديم — كما يدل على هذا توقف نسبة صاحب النص لقومه عند « عبد مناف » ، ولكنها تجاوز هذه الدلالة الى أبعد منها : اذ ان النص يعالج قضية تاريخية ، فهو نص دال على انه كان فى ايام الكاتب من اشتغل بالعلم وسجله على الحجر . ثم ان محتوى النص منقول عن كاتب اسبق من اسيد بن ابى العيص هو ابن ابى سعد تركه بخطه والطريقة المتبعة فى نقل الخبر هى نفس طريقة الرواية التى اتبعت فى الاسلام بعد الجاهلية.

فالتقليد العلمية العربية كانت تستمد من أصول عريقة تقدمت الاسلام .

الخط العربى قديم ، وهذا هو تاريخه يقدمه لنا هذا النص الرائع فى دقة صادقة لا تكاد تجاوزها دقة — نص يعبر القرون ، ويثب فوق رؤوس الاجيال ، ويلخص من تاريخ الخط العربى تطورات وقعت لهذا الخط فيما لا يقل عن اربعة آلاف سنة تلخيصا امينا يثبته ويصدقه ويعرض تطوراته كل ما تحققه الانسان فى عصرنا الحديث عن تطور الخطوط فى المنطقة العربية العريقة ، ذات التاريخ الواحد .

تأريخ العرب لانفسهم على أنهم كيان واحد وان تفرقت مواطنهم

ومن غرائب هذا النص انه يضع تاريخ الشرق العربى كله موضع التماسك ، ويقدمه كتاريخ أمة واحدة ، فالخط الاكادي الذي يحمله ابناء ابراهيم الى غرب الجزيرة العربية فيتطور فى هذا الغرب البعيد من شبه الجزيرة هو الذي تنتهى مراحل تطوره فى الانبار من مدن العراق قبل الاسلام ، ثم يعود بعد ذلك الى شبه الجزيرة ليتم سيرة تطوره فى مكة موطن اسماعيل اول من حمله الى هذه البيئة القفر يوم نزلها ولينتشر منها بين العرب جميعا .

الفصل الرابع

— اللغة العربية وقدمها وعمرها وتطورها

لقد تابع هذا النص الجامع المانع خطوات نمو الكتابة العربية فى مكة اولا، وانتشارها بعد ذلك بين العرب مذ ادخلها اسماعيل اكادية اولا بحكم اخذه اياها عن ابيه وامه ، ثم تطورها على ايدى أبناء اسماعيل ، وانتشارها بين العرب بانتشارهم حتى انتهت الى آخر صورها فى الانبار .

ومن أعجب العجب فى التاريخ قيام هذا النشاط التداولى البانى

للكتابة العربية بين عدد من المدن وعدد من الاجيال ترتد كلها الى بيئات واحدة ، وتدور فى دائرة محددة طردا وعكسا ، وتقاطعا وتوازيا : فهي تخرج من العراق على يد ابراهيم ، وتنزل مكة مع ابنه اسماعيل ، وتنتشر بالخط « المفصلى » المعدل على ايدي ابنائه « نفيس » و (نضر) و « تيما » و « دومة » — كما يفيده تعبير المؤرخ عن هؤلاء (بأنهم اول من وضع الخط العربي منفصلا) .

ثم يحوله حفيد من احفاد إسماعيل الى الخط المفرق بعد «المفصلى». ثم يعودالخطالمفرق الى العراق فى عهد متأخر نسبيا وقد تشكل فى كل اقليم عربى برموز مستقلة عنها فى الاقاليم الاخرى ، ونشهد من آثار هذا التشكل رموز الخط الذي كتب به النقش الفارسي من نقوش باغستان ، وقد نقل الى لغة مغايرة للعربية ، بعد أن شهدنا من آثار هذا التفرق فى أقدم صوره واخصرها عددا لوحات رأس الشمرة (الرأس السمراء) التى يرجع عهدها الى القرن الرابع عشر قبل الميلاد المسيحي .

فيعطيه العراق فى الانبار الصورة الختامية له على يد رهط من أياد القديمة ، وعن هذا الرهط ينقل قرشيان صورته الى مكة التى انطلق منها من قبل ذلك متطورا بعمل حفيد من احفاد اسماعيل . ولكنها الصورة التى لم تنته الى الثبات التام بعد فهى آخذة فى التكيف السريع فى الفترة الاخيرة ، او ان هذين القرشيين لم ينهضا بعبء تعليمها لبني قومهم فيحملها اليهم من « دومة الجندل » بشر بن عبد الملك السكوني الكندى . و « دومة الجندل » هى حصن « دومة » ابن اسماعيل الذي نسب اليه التاريخ العربي هو واخوته وضع الرموز المفصلة الاولى للكتابة العربية.

ومكة هى البلد الاول فى الحجاز الذي نقل اليه اسماعيل الخط الاكادي، وكتاب ابيه المقدس فيه . وفى مكة هذه مهد هذا الخط الجديد الاول يشيع هذا الخط بين ابناء قريش صاحبة القيادة الدينية فى العرب فتكون من أهم عوامل نشره بين العرب ، ويكون بين أهلها من الشيوع والانتشار الى حد أن يفتدي اسرى بدر منهم انفسهم بتعليمه لابناء المدينة من الانصار

الذين كانوا يكتبون من قبل ذلك فى خط مرحلة سبقت هذه المرحلة الاخيرة من مراحل تطور الخط العربى : هو المسند .

ويمضى العراق بعد ذلك فى الاسلام فى تحسين هذه الصورة الاخيرة من صور الخط العربــى ويتفنن خطاطوها فى تنويعه وتحسينه وتفريعه على المهام التى ينهض بها الكاتب فى شؤون الدولة العظيمة التى تتسنم قمة الحضارة الانسانية .

ونحن حين نجىء الى تتبع هذا النص التاريخــى العظيم لتطور «اللغة العرباء» بعد أن أخذها اسماعيل عن جرهم نجد هذه السيرة فى تطورها وتنقلها على الاجيال :

ودلالات النص تنساق على هذه الوتيرة :

1 الكلام العربى بلغة حمير وطسم وجديس وارم وحويل ، وعنده ان هؤلاء هم العرب العاربة .

2 ـــ نشأ اسماعيل فى مكة وتزوج فى جرهم فتعلم لغتهم وهى العاربة وبذلك تكون جرهم أيضا عاربة .

3 ـــ ولد اسماعيل أبناءه الاثنى عشر فى مكة من ام جرهمية ، وفى بيئة عربية عاربة فنشأوا بذلك اصلاء فى عاربتهم ، وكان من الطبيعــى أن يعرفوا عن ابيهم لغته التى كان فيها كتاب دينه الذي بدأ أبوه بنشره بين جرهم، وتابعوه عليه ، وتولى اسماعيل قيادتهم الدينية على هديه . فهو يترجمه لهم ، وهو يعلمهم شعائرهم، ويصوغ لهم صلواتهم، واناشيدهم الدينية التى لم تخل منها أمة فى العهود القديمة . وهو حين يصنع ذلك فى لغة حصلها كسبا لابد ان يتأثر فيه بلغتين حصلهما عن ابيه وامه وراثة ، وكلتا اللغتين مع عاربته المكتسبة برزت من ام واحدة ، وهو بحكم هذا النسب بين اللغات الثلاث يستملى سداد حاجته التعبيرية من نبع ريان ، فيفتق فى العاربة ما لم يكن منها ، ويضع صلواته على هدى الشعر القديم

فى لغتى ابويه : الاكادية والمصرية .

4 — ثم يلى اسماعيل على القيادة الدينية ولده « نبايـــوت » ، وتنتهى اليه رسالة ابيه ، وقد صار فى العربية أصلا ، وامامه من عمل أبيه ما يهديه ، فيمضى فيما مضى فيه ابوه على طريق قد عبد ، ويتسع أمامه بعد انتشار دين ابيه ، وامتداده الى اليمن افق العمل ، فقد أخبرنا مؤرخونا ان أهل اليمن كانوا من اول العرب استجابة لدين ابراهيم . وانبأونا فى مكان آخر أنهم تعلموا « العربية العاربة » من ابناء اسماعيل بعد ان اتصلوا بهم ، وقالوا لنا : ان حمير دعيت لذلك بالعرب المتعربة كما سيأتى فى نص آخر بـــعـــد .

5 — ينتشر بعد ذلك ابناء اسماعيل فى الجزيرة ، وخاصة فى النصف الشمالى منها داعين الى دين آبائهم ، ويبنون حصونهم فى ارجائها فى القواعد التى دعيت بأسمائهم ، واشارت اليها التوراة ، وبقـــى منها « تيماء » و « دومة الجندل » حتى الاسلام . وهم فى انتشارهم وتكاثرهم يستقرون على ارضية بشرية سالقة من « العماليق » من « العرباء » كذلك ، وقد نزلت بالعماليق نكبات وخطوب واوباء وخيمة انتقصت عددهم ، وحملت بعضهم الى النزوح عن اوطانهم ، ومفارقتها الزمان الطويل . نزلها ابناء اسماعيل بعد تكاثر باللغة التى نماها آباؤهم فهى لغتهم فى تكاثرهم وفى حيث نزلوا فى انتشارهم . فامتدادهم على سطح الجزيرة امتداد لهذه اللغة.

وهم بدفع من رسالة أبيهم الدينية ، وباحتمالهم امانتها ، وبلمحهم اصولهم الحضارية العريقة ماضون فى تنمية لغتهم ، استجابة لامـــلاء الحياة ، وتمشيا متصلا مع تجددها .

6 — والنص التاريخـــى يحدد لنا هذا العمل التجديدى بأن يضعه فى افـــقـــيـــن :

أ — فهم يشتقون الكلام بعضه من بعض ، فتبرز لنا الاسباب الاولى فى وجود الاشتقاق العربى العريق ونوضع أمام الحـــقـــب المتعاقبـــة

واجيال أبناء اسماعيل فى توسيع هذا الاشتقاق ، ومتابعته ، ومشيه الى صوره المنطقية القياسية التى انتهى اليها فى اللغة العربية بعد طول التجارب ، وتدرج الانتباه الى وجوب ربط العلاقة بين الصورة المنطوقة للفظ وبين معناه ، بمثل ما ترسمه العلاقة بين صيغة اسم الفاعل ومعناه واسم المفعول ومعناه ، وهكذا . فالمشتقات الغنية فى العربية الخصبةلم تنشأ فى جيل او جيلين ، ولكنها نمت بالتجربة الطويلة مع تدرج ارتقاء التنبه الى لمح امكانيات العمل المنمى للغة المتطورة تحت ضغط الحاجة والوعى.

ب ـــ وهم يضعون «للاشياء الاسماء الكثيرة » بحسب حدوث الاشياء الموجودات وظهورها » .

فتزداد الفاظ لغتهم عدداً ، وتترعرع غنى وخصبا ، وتعبر فى اعدادها، وصورها المشتقة من الموضوع والاصيل حدود العاربة القديمة ، وتتعدد بدفع الخلق الجديد فى بيئات الاسماعيليين المتفرقة المفردات الدالة على الامر الواحد أحيانا ، فتوجد المترادفات لاسم الشىء الواحد ، ولكنه الشىء المتشكل بتشكل البقعة التى يقطنها واضعوه . وبذلك تكون المترادفات عند الجمع دالة على نماذج متفاوتة من هذا الشىء تستبقى دالة على حالته او صورته، او درجته، وبذلك تتدرج المعانى فى سلم من الاحاسيس والصور ، وتكون الالفاظ الموضوعة للدلالة على كل منها اسما له .

7 ـــ وابناء اسماعيل يتكاثرون وينتشرون فى وحدات قبلية بحكم انعزال البيئات البدوية ، المتكونة حول نواة مدينة من المدن ، وهذا الانعزال هو الاصل فى تكون اللهجات فى اللغة ذات الاصل الواحد ، وهى نتيجة طبيعية قسرية لا سبيل الى تجنبها .

ولكن الارتباط بالاصل الواحد ذلك الارتباط الدينى الذي أصله الاب الواحد واكدته الرسالة الواحدة لا يدع للقبائل حق التفكك اللغوي ، ولا الانحراف عن الاصل الاول الذي افاد من قدسية عمل الاب النبى ومن اثره الباقى فيه قدسية ، وملازمة فيظل الارتباط فى حدود التكيف الحى

للغة حقيقة تفرض نفسها على اصحـــاب القيادات فى الامة الآخـــــذة فى الاتـــســـــاع .

الفصل الخامس

ـ ظهور الشعر الجيد الفصيح

8 ــ « فلما اتسع الكلام ظهر الشعر الجيد الفصيح » . ووصف الشعر هنا « بالجيد الفصيح » مشير الى وجود مرحلة سابقة من مراحل تكون الشعر فى اللغة خلال الفترات التى كانت آخذة فيها فى التطـــور والاتساع والزيادة . واللغة الآخذة فى الغنى ، والمقتربة فـــيه من ذروة نموها ، تنظر الى الماضى نظرتها الى عهد فقير . فشعرها فيه لا يقع موقع الفصاحة والجودة اللتين اصابتهما بعد الارتقاء .

وقد قلت ان بذور هذا الشعر الجديد الاولى لا بد ان تكون قد برزت فى الادعية والصلوات الدينية التى انشأها الجد المستعرب الاول : اسماعيل. ولعل قولى هذا نبوءة بغيب لا دليل عليه مباشرا ؟

لكننا اذا ذكرنا ان ابراهيم من العراق فى ذلك العهد القديم ، وان معابد العراق كان يتعبد فيها بالاناشيد الباقية بعض نماذجها ، ومن بينها أجزاء من « جيلجاميش » ، وكلها أشعار منظومة ، وان تجديد العقيدة لم يعزل فى التاريخ كله الجديد عن القديم عزلا مطلقا ، وذكرنا ان اسماعيل كان يتابع أوضاعا وطقوسا دينية سنها ابوه على ضوء تجاربه الدينية فى بيئته الاولى ، وكان ينقلها الى لغته الجديدة ادركنا انه كان محتوما ان ينظم فيها الصلوات فى الاشكال التى سنها أبوه : اى ان ينظمها شعرا .

وتلك الشعوب العربية الاولى لا يمكن ان نجنبها فطرة آمرة حاكمة تحمل الانسان فى البيئة القفر على قول الشعر . وقد تابع الابناء اباهم ، ومضوا على هديه فنما الشعر بنمو اللغة وتطور معها تقدما واكتمالا حتى

انتهى الى « الشعر الجيد الفصيح » . فحكم ذلك على الشعر السابق بالاهمال ثم الزوال .

9 ــ وقد حدد النص ظهور هذا الشعر الجيد الفصيح حين جعله فى « العدنانية » ، ونص على تكاثره بعد « معد بن عدنان » .

وبهذه الاشارة انتقل التاريخ العربى الى نسبة فرعية منبثقة عن « الاسماعيليين » ، واستمر فى ترك النسبة العربية الاولى فيما يلى من الاشارات الى تطور اللغة والشعر ، والشعب نفسه .

عدنان نقطة انطلاق تاريخية جديدة :

« فعدنان » نقطة انطلاق تاريخية بارزة نحو تجدد تاريخى لا نستطيع تحديد أسبابه تحديدا دقيقا شاملا ، ولا زمانه الا على حال تقريبية يمكن الاطمئنان اليها :

أ ــ ففيما يتصل بالنص نجد أن دلالته تقف عند القول : « فلما اتسع الكلام ظهر الشعر الجيد الفصيح فى العدنانية ، وكثر هذا بعد معد بن عدنان » .

و « العدنانية » نسبة الى « عدنان » تفيد وصفا لموصوف محذوف تقديره على حسب المناسبة « العرب » او « اللغة » ، والمفهومان متلازمان، اذ أن « العدنانية » هى لغة « العدنانيين » الذين لا يمكن ان ينسبوا الى « عدنان » ، الا بعد أن يوجد « عدنان » . وعبارة النص : « وكثر هذا بعد معد بن عدنان » توحى بان ظهور الشعر الجيد الفصيح كان فى عهد « عدنان » ، وانه تكاثر فى عهد ابنه معد ، ثم زاد كثرة من بعده . فهل كان لعدنان بشخصه تأثير فى توجيه الشعر نحو الجودة والفصاحة ، وأن تأثيره هذا كان السر القائم وراء خلود اسمه وبروزه بمثابة نقطة انطلاق جديدة فى تاريخ « الاسماعيليين » ؟ ام هل يوجد شىء فوق هذا سقط فى الاخبار كما سقط كثير ؟

ليس فى هذا النص الرائع فى خصبه وغناه وصدقه ما يحدد تحديدا مباشرا دور عدنان فى بناء الشعر .

ب — وفى هذا المجال يمكن ان نلاحظ ان اسم « عدنان » نسبة قديمة الى « عدن » . و « عدن » ، هو الاسم لارض العراق . كان الاسم « عدم » ، والتبادل بين النون والميم فى اللفظ العربى ظاهرة صوتية معترف بها .

فهل يفيد نسب « عدنان » الى العراق أصيلا من العلاقة بين الرجل والموطن أو المقام أو الثقافة التى عساها ان تنعكس فى هذا التجدد الشعرى الذي حدث على عهد « عدنان » واتصل من بعده ؟ ومن اجل هذا ارتبط تاريخ « الشعر الجيد الفصيح » باسم عدنان ؟

العلاقة بين الشعر العراقى القديم وبين الشعر العربى الاول فى اللغة المتجددة على يد اسماعيل علاقة منطقية ، وظاهرة طبيعية ، على ما قدمت . فاذا كانت قد تكررت فى عهد عدنان على ذكرى من لمح الماضى ومن استمرار الاتصال ، مما هو ظاهرة مسجلة على صفحات التاريخ العربى الطويل ، واتخذت من جديد فى عهد عدنان طريقها المباشر فليس هذا بمستحيل .

والتاريخ على كل حال يشير الى علاقة أخرى لعدنان بالعراق . فقد جاء فى ابن خلدون : (ج 2 — ص 237 ط بولاق)

« ولما استفحل الملك للعرب فى الطبقة الاولى للعمالقة ، وفى الثانية للتبابعة ، وكان ذلك عن كثرتهم ، فكانوا منتشرين لذلك العهد باليمن والحجاز ، ثم بالعراق والشام . فلما تقلص ملكهم ، وكان بالعراق منهم بقية اقاموا ضاحين من ظل الملك .

« يقال فى مبدأ كونهم هناك : ان بختنصر لما سلطه الله على العرب وعلى بنى اسرائيل بما كانوا من بغيهم ،،، فأوحى الله الى ارمياء بن

حزقيا وبرخيا ان يسيرا بختنصر الى العرب الذين لا اغلاق لبيوتهم : ان يقتل ولا يستحيي ويستلحمهم أجمعين ، ولا يبقى منهم اثــــرا ، وقال بختنصر : وانا رايت ذلك .

وسار الى العرب وقد نظم ما بين الابلة وايلة خيلا ورجلا. وتسامع العرب بأقطار جزيرتهم واجتمعوا للقائه فهزم عدنان اولا ثم استلحم الباقين ورجع الى بابل وجمع السبايا فأنزلهم بالانبار ، ثم خالطهم بعد ذلــك النبطــة . »

وبذلك يجعل ابن خلدون « عدنان » معاصرا لبختنصر ، ومحاربا له فى أرض تعتبر من ضواحــى « ظل الملك » من العراق : اي أنهم كانوا يقيمون على حواشيه الخضر المشرفة على داخل جزيرة العرب ، فاراد بختنصر طردهم من هناك بوحى وتحريض من اسرائيليين دينيين حرضاه على العرب كما حرضاه على قومهم فى فلسطين . فكان « عدنان » اول من واجهه ، وهذا يفيد انه كان اقرب ملوك العرب الى ارض العراق ، بل لعله كان فيها ، ولذلك نســب اليهــا .

والخبر لم يسلم من التلوين الدينــى ، ولعله انما ابقــى عليه عند أصحاب هذا المذهب فى توجيه التاريخ اتصاله بجد من اجداد النبى صلى الله عليه وسلم : وهو « معــد » .

وبختنصر قد ملك من سنة 615 حتى سنة 662 ق م. أي قبل الاسلام بما يزيد على اثنى عشر قرنا . فاذا صح وجوده فى هذا التاريــخ فــان عمر الشعر العربــى « الجيد الفصيح » يرتد الى ما حول هذا التاريخ ولم يكن ذلك ميلاده ، ولكنه كان عهدا من عهود ازدهاره فى لغتــه الناضجــة الوافية التى استحقت أن يوصف شعرها « بالفصاحة » .

ولعلنا نواجه ــ ونحن لا نعرف ــ صورة من صور الشعر العربى الاولى فى لوحات « اوغاريت : رأس الشمرة » التى يرجع تاريخ تدوينها الذي عثر عليه الى نحو 1400 سنة قبل الميلاد ، بعد ان شوهت من حقيقة

قراءتها وصدق منطوقها القديم القراءة الحاضرة لها ، وهى المبنية على التخمين والفروض . أما عمر محتواها فلعله أقدم من ذلك بكثير . وليس يطعن فى ذلك خلافها الموضوعى الاعتقادي لدين ابناء اسماعيل . فما اكثر ما يلتقى المتخالفان فى العقيدة على اللغة الواحدة ، واذا تباعدت البيئات تخالفت اللهجات بين ابناء اللغة الواحدة والاصل الواحد .

10 ــ وهنا نرى الينابيع الكثيرة التى كانت تــغــذي « العــربيـــة الفصحى » فى عهود نموها من العاربة القديمة ، واتساع بقاع الارض التى توزعت ابناء اسماعيل ، وتنوعها ، وتشعب وجوه الحياة التى راحت تعبر عنها ، تلك اللغة ، فتتسع معاجمها ذلك الاتساع الذي طوى كل ظاهرة من ظواهر الحياة ، ومن أعراض البيئات .

والقول فى هذا هو القول فى نمو شعرها ، وتعدد اوزان هذا الشعر ، وانضباطها ، ودقتها وغناها فى العدد والنوع ، لانه ابن التجارب العريقة ، الواسعة فى الامة المتفاعلة مع الحياة فى مركز التفاعل الحضارى القديم ، وبعمل اذهان السلالة المختارة لحمل رسالة التوحيد الى الانسان .

11 ــ وقد رأينا فيما مضى ان نمو « الفصحى » كان مقترنا ابدا بنمو الكتابة وتطورها ، وميلها الدائم الى التبسط والتيسير بعد التعقد . وكان الهدف من ذلك هو توسيع المعرفة ونشرها بين ابناء الشعب المنشىء للحضارات . وقد الح المؤرخون على تقرير هذه الظاهرة وتسجيل خطوات السير فيها . فاللغة كانت تدون ، وكانت تحصل وتتعلم ، والشعر كــان العامل الاول فى تحصيل هذه اللغة وحفظها ، وتهذيب أصواتها ومفرداتها .

12 ــ ويقول النص : « ولكل قبيلة من قبائل العرب لغة تنفرد بهـــا وتؤخذ عنها ، وقد اشتركوا فى الاصل » . فأشار فى هذه العبارة الى جمع هذه اللهجات فى معاجمها ، والى تسجيل علومها فى كتبها التى اتصل وجود بقية منها على الرغم من عصف الاحداث والحروب المتسعرة فى داخــل الجزيرة وعلى اطرافها ، مما يصدق قول ابن فارس فى نصوصه التى

درستها فى باب سابق .

13 ــ ونص الخبر على أن العرب لم يمتنعوا عن الزيادة فى لغتهم ، والتهذيب فيها الا بعد نزول القرآن من اجل الحفاظ على سلامته ، ومن اجل ضمان التزام معانيه المقدمة فى الفاظه وتراكيبه مجرى امينا لا يخل الجور عليه باحكامه ومعانيه .

14 ــ وقد كانت هذه المعانـــى واضحة جدا فى اذهان المؤرخين العرب حتى المتأخرين منهم شيئا من المسلمين .

فابن خلدون حينما جاء الى الحديث عن العرب الذين كانوا بالعراق والشام والحجاز ايام الطوائف قال :

« ثم كان بالعراق والشام والحجاز ايام الطوائف ، ومن بعدهم فى اعقاب ملك التبابعة اليمنية ، والعدنانية ملك ودول ، بعد ان درســت الاجيال قبلهم وتبدلت الاحوال السابقة لعصرهم ، فاستحق بذلك ان يكون جيلا منفردا عن الاول ، وطبقة مباينة للطباق السالفة .

ولما لم يكن لهم اثر فى انشاء العروبية كما للعرب العاربة ، ولا فى لغتها عنهم كما فى المستعربة ، وكانوا تبعا لمن تبعهم فى سائر الاحوال ، استحقوا التسمية بالعرب التابعة للعرب .

واستمرت الرياسة والملك فى هذه الطبقة اليمانية ازمنة وآمادا بما كانت صبغتها لهم من قبل ، واحياء مضر وربيعة تبعا لهم ، فكان الملــك بالحيرة للخم فى بنى المنذر ، وبالشام لغسان فى بنى جفنة ، وبيثرب كذلك فى الاوس والخزرج ابنى قيلة .

وما سوى هؤلاء من العرب فكانوا ظواعن عن بادية ، واحياء ناجعة ، وكان فى بعضهم رياسة بدوية وراجعة فى الغالب الى احد هؤلاء .

ثم نبضت عروق الملك فى مضر ، وظهرت قريش على مكة ونواحى

الحجاز ازمنة عرف فيها منهم ، ودانت الدول بتعظيمهم . ثم صبح الاسلام أهل هذا الجبل وأمرهم على ما ذكرنا فاستحالت صبغة الملك اليهم وعادت الدول لمضر من بينهم : « تاريخ ابن خلدون » (ج 2 — ص 239 — 240) .

الفصل السادس

— الكثرة الكاثرة من الشعراء اليمنيين كانوا من أهل هذه الدول اليمنية الشمالية

هذه الدول اليمنية التى تحدث عنها ابن خلدون فى نصه هذا كانت كلها تتحدث اللهجة « العدنانية » ، وتكتب فيها شعرها ، لا يشك فى هذا الا مكابر مخلول . والشعراء منها معروفون بأسمائهم ، وأعمالهم ، وانسابهم، وبالاحداث التى اسهموا فيها قبل الاسلام وبعد الاسلام ، قبائلهم يمنية الاصول ، شمالية المنزل والقرار ، عدنانية اللهجة ، مذ عرفنا التاريخ بهم. ولو أنهم كانوا انما تحولوا عن يمنيتهم بعد النزول فى مواطنهم التى قر قرارهم فيها لقال لنا التاريخ ذلك . فلولا اصالة لهم فى اللهجة الشمالية لزموها بعد هجرتهم الى مواطنهم الشمالية ، وبعد قرارهم فيها ، لما قبل القول بتحولهم عن لهجتهم التى نشأوا عليها تحولا عاما كاملا ، ونسوها نسيانا مطلقا ، فهذا التحول الكامل العازل لهذه المجتمعات الملازمة لنسبتها الاولى ، الغالبة على منازلها الجديدة ، المستأثرة بها ، المحافظة بحكم التجانس الذي تفرضه وحدة الاصل — ولو كانت وهما تاريخيا — على مقومات حياتها التى اختارتها اختيارا ، ولم تفرض عليها فرضا ، هذا التحول الكامل الى العربية العدنانية من هذه المجتمعات اليمنية الاصل يبدو مناقضا لطبائع الناس ، مناهضا لما جبلوا عليه ، والف منهم فى الجزيرة العربية وفى غير الجزيرة العربية ، لو انهم كانوا قبل أن ينزلوا منازلهم الجديدة كانوا يتحدثون لهجة مغايرة بعيدة عن اللهجة العدنانية

فالطبيعة لا تغير قوانينها حبا فى عيون المستشرقين ، ولا محاباة لامزجتهم التبشيرية ، وتحللاتهم التى يصفونها انحرافا « بالعلمية » .

ولم يكن هؤلاء الذين ذكرهم ابن خلدون هم ذوي الاصول اليمنية التى كانــت تعيش فى الشمال وحدها . فعبارات ابن خلدون هنا لا يرمى بها الى الاحاطة ـــ وهذا شأن كثير من العبارات التاريخية التى انتهــت الينا عن قدمائنا ـــ انما قدمها ابن خلدون تبيينا لوضع عام مسلم به معروف فى التاريخ العربــى ، فشهرته تضع حدود مفاهيمه عند عارفيه . ومن اشباه هذا حديث الرسول صلى الله عليه وسلم عن تعلم اسماعيــل العربية ، ومنه عدد ابناء اسماعيل البالغ اثنى عشر ، واختصارهم اسماءهم اذا هم جاءوا الى التفصيل ، وغير هذه . فمن هذه الوحدات اليمنية الاصل طيىء ، ومنها كندة اسرة الملوك الذين خرج منهم امرؤ القيس بن حجــر الكندي من الام الربعية الشمالية اخت كليب والمهلهل : الملك والشاعر.

الفصل السابع

ـــ العربية العاربة انتقلت الى اليمن على جناح الدين

ما من شك فى أن تحولا كبيرا طرأ على ابناء اليمن فى بيئتهم الاولى مزج بين اللهجتين مزجا قارب بينهما حتى اصبحتا تحت تأثيره لغة واحدة، حتى ان وحداتهم التى نزحت الى الشمال ، واستقرت فيه لم تعش لغة او لهجة غريبة عنها ، وانما عاشت لغة الفتها كانت تعبر عنها .

والتاريخ العربى الصادق الدقيق ، المتناسب التكويــن تناســب الحقائق الجارية فى الحياة لم يدعنا بغيب من السر القائم حول هذا التحول، وهــو قــديــم .

جاء فى كتاب أخبار مكة للازرقــى ـــ ص 37 :

« ان اول من اجاب ابراهيم حين اذن بالحج أهل اليمن » .

ويقول عن ابراهيم :

« لما رفع ابراهيم القواعد واسماعيل ، وانتهى الى ما اراد الله سبحانه من ذلك ، وحضر الحج ، استقبل اليمن فدعا الى الله عز وجل والى حج بيته فأجيب : ان لبيك لبيك ...

ثم حج باسماعيل ومن معه من المسلمين من جرهم ، وهم سكان الحرم يومئذ مع اسماعيل ، وهم أصهاره ، وصلى بهم الظهر والعصر والمغرب والعشاء بمنى . ثم بات بهم حتى أصبح ، وصلى بهم الغداة ، ثم غدا بهم الى عرفة فقام بهم هنالك ، حتى اذا مالت الشمس جمع بين الظهر والعصر بعرفة فى مسجد ابراهيم .. » .

لا أريد أن أحاج مماريا فى هذه التفاصيل ، قبلها او رفضها ، فهذه من الناحية التاريخية ، تأتى فى المرتبة الثانية ، ولعلهم يرتاحون اذا أنا قلت لهم : انها قد تكون من قبيل التلوين الدينى للخبر التاريخى فهذه أمور قد تقع للخبر الصحيح القديم فى جوهره ، وليس على المؤرخ من تثريب على رد الخبر الى جوهره ، بدليل مما بين هذا الخبر والجوهر من تجاوب وتجانس وانسجام ، وبين ما تسرب عن الماضى فى الدين الاسلامى وفى الواقع العربى الحق من مثل هذا التحول اللغوي القائم جسدا ومادة ، والماثل فى لغة الوحدات اليمنية الكبرى التى استقرت فى الشمال العربى والغرب.

فابراهيم قد دعا الى « توحيده » الناس ، فكان اولهم استجابة له ولدعوته الى حج بيته أهل اليمن . ولم يقل لنا التاريخ هذا القول لان اصحابه ونقلته عبر الازمان كانوا يفكرون فى تزييف دعوى وخبر يسندون به انتقالا لابناء الاصول اليمنية الى « اللهجة العاربة الشمالية » ، التى نجد انتقالهم اليها بالفعل حقيقة تاريخية ، وواقعا معاشا طوعيا فى عهد استقرارهم فى الشمال ، يتناهض مع افتراض انهم كانوا قد زالوا عن لغتهم المغايرة لغير سبب مفهوم .

الخبر فى جوهره تاريخى من غير شك لان نقلته لم يصنعوه ليحلوا به عقدا كانوا يقدرون أن يعيشها المستشرقة فى انفعالاتهم التبشيرية حملتهم على العثور فى مواجهة حقيقة لا سبيل الى الطعن فيها وهى حقيقة كبيرة ، تغطى الجزيرة العربية كلها : وتلك هى ان القبائل اليمنية النازحة الى الشمال والقارة به كانت تستخدم فى حياتها اللهجة العدنانية فى كل مكان نزلت فيه . فشعر شعرائها فى العربية الشمالية ، وان اهل المدينة نساء ورجالا ليخرجون الى لقاء الرسول يتغنون بشعر نظموه لانفسهم ، ويرفعونه بأصواتهم :

طلع البدر علينا — من ثنيات الوداع
وجب الشكر علينا — ما دعا لله داع
ايها المبعوث فينا — جئت بالامر المطاع

وهم فى هذا الاستخدام للهجة العدنانية يتفقون مع عرب الحيرة حينما خرج صاحبهم عدي بن عدي ابن زيد الشاعر ليلقى خالد بن الوليد فى فتوح العراق الاولى بعد ان ضيق عليهم المسلمون الحصار ، فخرج عدي عنهم متحدثا بلسانهم مع خالد . يقول له خالد :

« ويحكم ، ما انتم عرب ؟ فما تنقمون من العرب ، او عجم فما تنقمون من الانصاف والعدل ؟

فقال له عدي : بل عرب عاربة ، واخرى متعربة . فقال : لو كنتم كما تقولون ، لم تحادونا وتكرهون أمرنا .

فقال له عدي : ليدلك على انه ليس لنا لسان الا بالعربية .

فقال : صدقت » . (تاريخ الطبري — ج 4 — ص 12)

لم يكن عرب الحيرة بعد قد قاربهم الاسلام ، ولا عرفوا القرآن او حصلوه فيحولهم عن لهجة خاصة كانت لهم فتركوها ، كما يحلو للمستشرقة ان يزعموا . ولم يكن صناع الانساب الذين قسموا العرب الى « عاربة »

و « متعربة » فى الاسلام كما تزعم المستشرقة قد وجدوا . ولم يكن فى العراق الذي نزلته هذه العرب اليمانية الى جانب العدنانية ما يحمل ابناء اليمن منهم على الانتقال عن لهجتهم الى سواها . ولكنه الوضع اللغوي الطبيعى الذى كان يعيشه ابناء المنطقة جميعا قبل ان ينزل بهم الاسلام والمسلمون ، مثلهم فى هذا مثل أهل يثرب ، ومثل الغساسنة وطيىء ، وكندة وغيرها . والشعراء الذين اتصلت حياتهم بالحيرة وغيرها من هذه المنازل اليمنية كان شعرهم فى اللغة « العدنانية » .

استخدام هذه الوحدات اليمنية الكبيرة للهجة العدنانية اذن قديم، لم تجترفهم اليه عوامل عنف او قوة تقهرهم على مفارقة لهجتهم اليمنية ، وانما هو تحول طوعى عريق من لهجة قريبة الى لهجتهم الاولى وقع قبل الاسلام بآماد طوال .

الخبر اذن صحيح تاريخيا ، وهو يفسر الواقع الذي انتهى اليه أهل اليمن فىاللغة التى صارت لغتهم . والعامل فى التحول هو انتحالهم عقيدة ابراهيم . ويوضح هذا المعنى خبر آخر :

« قال عبد الملك بن حبيب :

كان اللسان الاول الذي نزل به آدم من الجنة عربيا ، الى ان بعد العهد وطال حرف وصار سريانيا . وهو منسوب الى ارض سورى او سوريانه : وهى ارض بالجزيرة كان بها نوح عليه السلام وقومه قبل الغرق .

قال : وكان يشاكل اللسان العربى الا انه محرف . وهو كان لسان جميع من فى سفينة نوح الا رجلا واحدا يقال له جرهم فكان لسانه العربى الاول . (اى غير اللسان العربى بعد ان تسلمه ابناء اسماعيل) .

فلما خرجوا من السفينة تزوج ارم بن سام بعض بناته فمنهم صار اللسان العربى فى ولده عوص : ابى عاد وعبيل ، وجاثر بن ثمود

وجديـــس .

وسميت عاد باسم جرهم لانه كان جدهم من الام .

وبقى اللسان السريانـــى فى ولد ارفخشذ بن سام الى ان وصل الى يشجب بن قحطان من ذريته ، وكان باليمن . فنزل هناك بنو اسماعيل، فتعلم منهم بنو قحطان اللسان العربى » .

(المزهر للسيوطى — ج 1 — ص 20 — 21)

وأريد هنا أيضا أن نتنازل عن التلوين الدينى للخبر ، وأن نخلص منه الجزء التاريخـــى الدال بذاته على سلامته ، بدلائل من تصويره الواقع اللغوي الذي تثبته الدراسة الحديثة للغات المنطقة .

وهذه الحقائق اللغوية تتلخص فى الآتى :

1 — كان لسان « جرهم » فى عهد نوح « اللسان العربى الاول »، ووصفه « بالاول » شاهد على انه قد وقعت به تبدلات فى الازمـــنـــة اللاحقة . وهذه التبدلات نستطيع ان نستنير فى تصورها بما جاء فى النص الذي نقلته سابقا عن ابن النديم واصفا فيه عن « الثقة » ما اصاب «عاربة جرهم » من النمو والتطور على ايدي ابناء اسماعيل . فالعبارة تشير الى عربية تفارق عربية القرآن الكريم . ولعلها تشير كذلك الى تطور اصاب ذلك « اللسان العربى الاول » على ايدي ابناء جرهم قبل أن يتسلمه منهم أبناء اسماعيل ، اذ ان الزمان طويل ، وطبيعة اللغات التحول .

2 — والاشارة الى « عربية آدم » اشارة الى اللغة الام التى نسلت منها هذه اللغات .

3 — لما بعد العهد بهذه « اللغة الام » راحت تتشكل بـــعـــمـل السلالات الاولى من ابنائها ، فتفرعت منها السريانية الاولى ، وكانـــت تشاكل اللسان العربـــى الاول الا انها محرفة . وتخلق هذه « السريانية

الاولى » يرتد عندهم الى عهد يسبق نوحا ، بل ان فى العبارة ما يفيد ان نوحا نفسه كان يتحدث هذه السريانية الاولى ، وانه لم يكن قد بقى من متحدثى العربية الاولى الا سلالات قليلة كان من بينها « جرهم » الذي لازم نوحا .

ويحدد النص بيئة هذه « السريانية الاولى » بأرض « سورى » او سوريانة ، وهى ارض الجزيرة التى تجمع بين الشمال الاقصى للعراق والشرق من الشام . وهى « عربية محرفة » ، ونحن منها بازاء « الاكادية » حسب التسمية الحديثة .

4 ــ يتحدث النص بعد ذلك عن استمرار « العربية الاولى » بعد نوح ، عن طريق ارم بن سام بن نوح الذي تزوج من بنات « جرهم » ، ولقف ابناؤه هذه « العربية الاولى » عن امهم ، ومضت فيهم متطورة بالطبع مع مضى الزمان ومع امتداد آفاق الحياة . وهنا يطلع بنا النص على سمة تاريخية مشاهدة ومتكررة على مدى التاريخ ، والعربى منه خاصة ، وتلك هى ان لغة الام حين تخالف لغة الاب تصبح لغة الابناء ، ما دامت الحياة سائرة فى مجراها الطبيعى لم تجترفها مؤثرات جانبية ، كما حدث فى حالة اسماعيل . وهنا ايضا نذكر تأثير ام امرىء القيس وان كنا فى غير حاجة فى حالته الى انتظار تأثير الام كأداة اولى لتحويل لغته الى العدنانية ».

5 ــ أما أبناء ارفخشذ بن سام بن نوح فقد مضوا فى سريانيتهم الاولى المحرفة عن العربية الاولى . وبقى هذا اللسان فيهم الى ان وصل الى « يشجب بن قحطان » من ذرية « أرفخشذ » ، وكان ينزل باليمن .

6 ــ فنزل هناك بنو اسماعيل فتعلم منهم بنو قحطان اللسان العربى »

7 ــ اما لماذا تعلموه ، وتركوا لسانهم السريانى الذي ورثوه «عربية محرفة» عن أبيهم وامهم فقد بين النص السابق أنهم من الناحية الدينية قد صاروا اتباعا لابراهيم فى « توحيده » . وقد رأينا من قبل أن ابراهيم

كان يصلى باتباعه ، ويحج بهم ، ويسن لهم رسوم دينهم الجديد ، وان اسماعيل وابناءه قد واصلوا سيرة الجد فى اتباعه باعتبارها رسالة مقدسة تركها جدهم الاعلى أمانة فى أعناقهم . والدين قوة لا تقهر ، والسريانية التى يتحدثها أبناء قحطان ليست باللغة البعيدة التكوين عن اللغة الام ، فالعودة اليها ارتفاع بالعائد مرتين : بدينه ، ثم بأصله .

النص صحيح متين لانه يشخص التطور اللغوي فى المنطقة تصويرا تثبته المتابعة الحديثة للغات المنطقة ومعرفتها ، ومعرفة بيئاتها ، وأهل هذه البيئة ، واللحاق الواعى بالتطورات التى مرت لغويا واجتماعيا بها المنطقة .

واذا فقد تبعت العربية فى انتقالها الى اليمن « التوحيد » الابراهيمى ، وانتشرت معه ، وعدلت من لغة اليمنيين فى الزمن القديم ما استبقته مع تقلب الازمان حتى جاء الاسلام .

هذا مع اختنيار القول بأن اليمنيين لم يكونوا من العرب العاربة التى ولدتها « الجرهمية » . الاولى بعد نوح .

أما اذا اخترنا ما قالته جماعة أخرى من علماء الانساب العربية من ان قحطان من العرب العاربة فالامر ايسر .

لم يكن غريبا اذن أن يكتب شعراء اليمن فى الجاهلية شعرهم باللهجة « العدنانية » لانهم كانوا قد تحولوا اليها منذ زمان مغرق فى القدم .

وسبب التحول اليها هو الدين وكتابه القديم وشعائره ولغة ابناء النبى الذين حملوا اليهم هذا الدين ، وتابعوا نشره فيهم أجيالا ، ناهضين بأمانة الرسالة التى خلقوا من أجلها .

« وقال ابن دحية :

العرب اقسام :

الاول عاربة وعرباء ، وهم الخلص ، وهم تسع قبائل من ولد ارم بن

سام بن نوح ، وهى : عاد وثمود ، واميم ، وعبيل وطسم وجديس ، وعمليق ، وجرهم ، ووبار . ومنهم تعلم اسماعيل العربية .

والقسم الثانى ـ المتعربة ، قال فى الصحاح : وهم الذين ليسوا بخلص ، وهم بنو قحطان .

والثالث ـ المستعربة وهم الذين ليسوا بخلص ايضا ، كما فى الصحاح .

قال ابن دحية : وهم بنو اسماعيل ، وهم ولد معد بن عدنان بن اد ».

(المزهر ـ ج 1 ـ ص 31)

وهذا هو الاعم الاغلب اي الا يكون ابناء « قحطان » من « العاربة »، وهم متأخرون على قدم انسابهم فى السلالات الاولى .

أما ما جاء بعد ذلك عند بعض العلماء من جعل القحطانيين فى العاربة فتصوير لهم متأخر على الحال التى وجدوا عليها آخر الامر .

يقول السيوطى :

« لغة العرب نوعان :

احدهما عربية « حمير » ، وهى التى تكلموا بها من عهد هود ومن قبله ، وبقى بعضها الى وقتنا هذا .

والثانية ـ العربية المحضة التى نزل بها القرآن ، واول من انطق لسانه بها اسماعيل . فعلى هذا القول يكون توقيف اسماعيل على العربية المحضة يحتمل امرين : اما ان يكون اصطلاحا بينه وبين جرهم النازلين عليه بمكة، واما ان يكون توفيقا من الله تعالى وهو الصواب » .

(المرجع نفسه ـ ج 1 ـ ص 28)

ومعنى هذا النص ودلالته تتلخص فى انه كان لحمير لغة عربية ايضا،

ولكنها تخالف « العربية المحضة » التى نزل بها القرآن الكريم ، كانت تتكلمها فى عهد عاد وقبله ، ثم راحت هذه اللغة تأخذ فى الضمور ، وراح اعداد المتحدثين بها من « حمير » نفسها يتناقص حتى لم يبق الا بعض « حمير » ، ولم يذكر لنا السيوطى من هم هؤلاء الذين حمل عنهم هذا الخبر ، ولا زمانهم لنستدل به دلالة مباشرة على الزمن الذي انتهى بصيرورة المتحدثين بها الى القلة بعد الكثرة .

بل ان الامر ليتجاوز ذلك حين ينص اصحاب الخبر على انه « لم يبق من هذه اللغة الا بعضها » وليس « بعض المتكلمين بها » . فكأن عربية القرآن الكريم كانت تطوف بها ، وتنقصها من أطرافها ، وتخالطها على السنة مستخدميها حتى انه لم يبق منها الا « بعضها » يخالطه المتحدثون بها من حمير « بالعربية المحضة » .

فنحن من هذا النص بازاء مفهوم جديد لحالة الانقراض التى كانت تزحف اليها « عربية حمير » . واذا كانت عبارة ابى عمرو بن العلاء تضع « اللهجة الحميرية » فى منطقة ضيقة من اليمن حددتها «بانها حمير واقاصى اليمن » فان هذه العبارة تزيدنا على عبارة ابى عمرو بيانا جديدا بنصها على تمشى هذه اللغة حثيثا نحو الانقراض الذي انتهت اليه فعلا فى الاسلام وهى حقيقة تاريخية معروفة فى الاسلام . ودقة العبارة فى تصوير هذا التطور تكشف عن مشاهدة تجريبية تحقيقية من أصحابها ، فليس ما فيها بالذي يأتى تخمينا ، او استظهارا .

كانت الحميرية تتذاوب فى الفصحى ، وتغيب شيئا فشيئا فى لج عميق كان يمتصها ، وليس هذا الامتصاص بالذي يصيب اللغات فجأة ولا طفرة ، فان الشعوب لا تتنازل عن لغاتها تنازل السماح ، ولكنها تنتقل عنها تحت تأثير ما هو اقوى واغلب عليها من شعورها الاقليمى ، ومن شعورها القوي بأنها لا تخرج من حدود ذاتيتها خروجا مفاجئا طافرا بهذا الانتقال ، وانما تنتقل الى جوها المقارب ، والى جانب من واقع لغوي

يتناسب مع طبيعتها وتاريخها ، ومع انعطافاتها الجديدة .

وقد أخبرنا التاريخ العربى بتوفر هذين العاملين :

فنصوا على أن أهل اليمن قد « تعربوا » تحت تأثير ابناء اسماعيل لما خالطهم هؤلاء . وانما كان خلاط ابناء اسماعيل لاهل اليمن لنشر دعوة أبيهم ، والتمكين لها بين معتنقيها الجدد ، وللسهر على تعليمهم فيها . وأبناء اسماعيل حين يصنعون ذلك يؤدونه بلغتهم العاربة الماضية فى طريق النمو بما جددوها به مما مرت بنا تفاصيله . كانوا ينزلون باليمن دعاة لنحلة ابيهم نزول المعلمين بالمسلمين بعد ذلك فى الاسلام يرسلهم النبى صلى الله عليه وسلم لتعليم القوم دينهم .

كما نصوا كذلك على أن لغة « حمير » الاولى كانت « السريانية الاولى محرفة عن العربية الاولى » واذن « فالعربية الاولى » هى امها ، وعودتهم اليها ارتداد منهم الى الاصل الصحيح الذي ليس بغريب عنهم ، وان « الدين » ليظل هذا التحول اليها بجو من السماحة والرضا والقبول . لم يكن الامر فى هذا التحول اقتلاعا لشعب من جذوره اللغوية ، ولكنه جاء ارتدادا طيعا لعودة هذه الجذور الى ارضيتها الاصلية .

قد ينبز نابز بالقول : بأن هذا التطور هو الذي وقع فى الاسلام ، وان هذا التحول هو نفسه الذي يستطيع ان يقدمه العلماء المسلمون فى هذه الدقة الواعية لانهم شهوده فى وقوعه .

لكن هذا الاعتراض يسقطه :

أولا — هذا النص الباتر الذي قدمته فى تاريخ « الكتابة العربية » على يد ابناء اسماعيل « مفصلية » ثم مفرقة ، ثم هجاء ، وفى تاريخ « العربية الفصحى » وتطورها على أيدي أبناء اسماعيل ، فلا جدال فى ان هذا النص يكشف عن علم بالقديم كامل لا يتهيأ لاصحابه ارتجالا او ظنا .

وثانيا — ان هذا التحول لا يمكن أن يقع فى الفترة القصيرة من الزمان التى تغطى عملية التحول اليمنى الى الدين الاسلامى ، بل انه ليحتاج الى الدهر الطويل لكفالة التحول التدريجى لشعب عن لغته الى غيرها ولو كان قريبا منها .

وثالثا — هو هذه الكتل اليمنية الضخمة التى كانت تستقر بالشمال خارج اليمن وتتكلم « العدنانية » وتكتبها . وهى كتل انتقلت الى الشمال قبل الاسلام بدهور طوال .

ورابعا — هذه الوفود اليمنية خاصة والعربية عامة الى رسول الله، وهى لا تزال حديثة عهد بالاسلام بل داخلة عليه ، لم تعرف منه بعد الا قواعده العامة ، وكانت جميعا تخطب « بالعدنانية » ، ولم يأتنا ان وفدا منها خطب « بالحميرية » ، ولم ترد اشارة فى التاريخ العربى الاسلامى الى شىء من ذلك . بل ان المؤرخين ، وهم يعلمون — كما رأينا من نصوصهم — ان لهجة « حمير » مغايرة « للعدنانية » ، لم يكلفوا انفسهم الاشارة الى عكس ذلك . ذلك أن الوضع كان طبيعيا حتى انه لم يستحق منهم التنبيه اليه .

وخامسا — هو هذا الشعر الذى قاله الشعراء اليمنيون فى « اللهجة العدنانية » لم يقولوا غيره ، ولم ترد اشارات الى قول بعضهم غيره ، ولا عثر فى النقوش الكثيرة التى استخرجت من اليمن فى العصر الحديث الى الآن على نص ادبى واحد فى « الحميرية » ، قيل قبل الاسلام او بعد الاسلام : ذلك انه لو كان الشعر اليمنى قبل الاسلام كان يكتب بالحميرية لامتدت منه بقايا فى الاسلام جريا مع الطبع ، وانسياقا مع الواقع :

التاريخ العربى يستقيم بعضه مع بعض ، وتتجاوب فيه الحقائق والوقائع بعضها مع بعض ، وهو اذ يقع هذا الموقع ينداح على دائرة هائلة السعة من الزمان والمكان والاجيال، تصبح معها دعوى ارتجال هذا التاريخ سفسطة وسخف عقل ، واسفاف احلام .

كان على المستشرقة ان تواجه هذه الحقائق مواجهة الرجال ، حتى ولو كانوا يعملون فى سبيل غاية تبشيرية استعمارية ، كان عليهم أنيقرأوا الشعر الجاهلى اولا ، أو أن يسعوا الى ان يقرئه لهم غيرهم وأن يوازنوا بعد ذلك بينه وبين التاريخ ، وان يتلمسوا انعكاس الواحد منهم فى الآخر بدلا من التلكؤ العاجز حول نقوش نبطية اربعة لا هى (فى العير ولا فى النفير) فيرجعون بها تاريخ « اللغة العربية » وتاريخ تكونها ، وكتابتها الى مجتمع كان — حتى ايام الحجاج — لا يزال يعبر عن نفسه فى شعر من أمثال :

سلور فى القدر ويلى علوه   جا القط اكله ويلى علوه

ومـا امثـال :

وترمينى حبيبة بالدراقن   وتحبسنى حبيبة لا اراها

ويقول عنه الحجاج : « ما ابين حجة أهل العراق فى جهلكم يا اهل الشام ».

(الاغانى ج 2 — ص 148 — ط دار الكتب)

مثل هذا المجتمع الذى كان لم ينتقل بعد عن نبطيته فى عهد الحجاج ، ولم يظهر فى حواضره من أهلها شاعر واحد حتى بعد الاسلام بأمد طويل لا يستطيع ان يحسن تحصيل العربية فضلا عن خلقها فى الجاهلية ولو كانت المتأخرة ، او وضع كتابة لها .

الفصل الثامن

ـ المستشرقون لم يصنعوا اكثر من محاولة تأجيل وقوع الحدث الكبير من عهد اسماعيل حتى عهد محمد :

كل هذه القواعد التاريخية الثابتة الراسخة لم يرها المستشرقون ، ولم يفكروا فى البحث عنها مع أن منهج العمل التاريخى كان يقتضى البحث عنها عن طريق تصفية المراجع الموجودة ، وغربلة ما فيها خاصا بموضوع له من الخطورة ما يجعله مناطا لتاريخ أمة كبيرة كان لها من الاثر فى تاريخ الانسان ما هو معروف عن الامة العربية .

ولو انهم لم يكلفوا أنفسهم البحث والتنقيب انسياقا من نزوعهم الى الاطمئنان الى ما يطلبونه من هدم هذا التاريخ فلقد كان بين ايديهم مما ذكرته التوراة ــ وهم يعدونها كتابهم المقدس ــ ما يكفى أن يحمل الباحث العادي ــ حتى ولو كان غير نظيف المنهج والعمل ــ ان يتوقف طويلا ليتأمل ويتدبر . ولو انهم كلفوا انفسهم تحميل مجموعاتهم الديرانية المعروفة التى دست فى « المنجد » كلمة « يينمية » التى لا وجود لها فى العربية ابدا ، وقدمت لبلاشير ما زعمته « ترجمة » للقرآن ، شيئا من العمل لمواجهة هذه الجبال من الاخبار فلعلهم كانوا أفادوا انفسهم ، لكنهم لم يفعلوا حتى هذا القدر من العمل الضروري لحماية انفسهم ، وستر نواياهم . فواجهوا مسبقا كل خبر لم يسيغوه بالرفض ، واحدثوا بذلك الفراغ الهائل الذي راحوا يحاولون سده بهذه الفروض التافهة التى قدموها لحل اعسر مشاكل التاريخ ، فترديوا ، كما رأينا .

وبذلك نقلوا ما قال التاريخ أنه حدث اولا فى عهد اسماعيل ، وامتد بعمل بنيه ، وانتشارهم فى الجزيرة العربية الى عهد محمد وانتشار الاسلام فى اللغة العربية . فطووا ما لا يمكن ان يقع فى الطبيعة من تكون

العربية ونموها ، ومن نشأة الكتابة العربية وتطورها الا فى الوف السنين، طووه فى فترة زمنية ضيقة لا تعين على تكوين تقليد كتابى انشائى واحد فضلا عن ايجاد لغة من التركب ، والارتقاء بحيث بينا فى اللغة العربية .

ومن العثرات التى زلوا فى ارتكابها انهم كانوا يقررون ان « العربية » كانت لا تزال تتخلق وتتشكل وتتكون فى الاسلام ، وهم يرون رأي العين صدق ما ذكره المؤرخون عنها : من ان العرب توقفوا عن وضع الالفاظ الجديدة فى العربية، بعد مبعث النبى صلى الله عليه وسلم لاجل القرآن .

ولولا انعدام الشعور بالمسؤولية التاريخية أمام الحاضر والمستقبل جميعا ، ولولا النزق التبشيرى الذى يسد على العقول منافس الحرية لرهبوا مناطحة كل هذه الظواهر العضوية فى تكوين اللغة العربية ، وفى اوزان شعرها ، وفى غنى وسائل التعبير فيها غنى لم ترتق اليه لغة سواها فى لغات الانسان .

والواقع انهم لم يزيدوا شيئا على أن نقلوا المرحلة التاريخية التى انشأت اللغة العربية من أقدم عهود التاريخ ، وطورتها ، وشكلتها منذ عهد اسماعيل حتى عهد محمد صلى الله عليه وسلم فوضعوها قبيل عهد النبى قليلا ثم مدوها الى الاسلام . وفى غمرة هذا الاندفاع الملتهب بالتعصب الدينى والعنصري ، غفلوا عن ملاحظة التطورات الحتمية التى لا بد أن تقع عند تحول بيئة بلغتها الى لغة أخرى مقاربة لها ، وكيف أن الاولى لا تختفى فجأة لتحل محلها الثانية ، ولكنها تأخذ فى الذوبان فيها شيئا فشيئا الى ان تغيب فيها وهذا يستلزم الآماد والحقب ، ولا يقع بين ليلة واخرى حتى لتأتى وفود اليمن الى رسول الله فى اول عزمها على اعتناق دعوته لتخطب « بعدنانيته » بمجرد ان صح لها ان الاسلام دين حق .

غاب هذا وغيره عنهم ، كما رأينا ، وهو الذي فصله المؤرخون العرب لانه حقيقة تاريخية واقعة ظلت تترامى اخبارها اليهم ، ويشهدونها جارية بين ظهرانيهم الى ما بعد الاسلام .

ذلك الا اذا كانوا قد أرادوا أن يثبتوا للنبى معجزة ليس فوقهـــا معجزة ، معجزة لم يضفها المسلمون الى الرسول : وتلك أن الله قد بث « العربية الفصحى » فى قلوب المسلمين حتى يفهموا القرآن فى لحظات ، وقدرة الله فوق الزمان ، والمكان .

الفصل التاسع

ـ الرسالات العربية الدينية هدفها بناء الحضارة تحت رقابة الضمير

لم تكن رسالة اسماعيل الا رسالة حضارية لبناء أمة على اساس من عقيدة ، والاعمال التى رايناها تتم فى عهده وفى عهد ابنائه من انشاء كتابة وتطويرها ، ومن انماء لغة تربط بين اجزاء أمة ، فتشدها وتوحدها وتتمشى مع نموها وتقدمها تترجم عنهما ، وتثبتهما فى معجم هذه اللغة متدرجة فى نموها معهما الا سيرة واضحة فى طريق بناء هذه الحضارة وفى تسجيلها .

والمعجم العربى فى سعة آفاقه ، ودلالاته على كل انواع الموجودات والبيئات مرآة تعكس هذا البناء الحضاري الواسع الذي امتد اليه عمل هذه الامة التى نشأت من نسل اسماعيل ، ومضت فى نشر رسالته جماعة متكاتفة يتيح لها خصبها الفكري ورحابتها النفسية التقدم الدائم على الخط الذى رسمته رسالة جدها الاول ، وتمتد وتستبحر مع امتداد مواطنها .

ولكن مضاعفات الحياة ، وتشعبات مذاهبها ، وخضوعها للتماوج الجنسى على اطرافها ، وخاصة اذا كانت فى ملتقى الحضارات ، والتماسها الافادة مما يفرض الاستفادة عليها منه استحالة انعزالها التام عن وسطها الانسانى الواسع يدخل على عقيدتها التأثر والتلوث بالانحرافات الاجنبية للشعوب التى تجاورها ، ولم ترتق الى مستواها الاعتقادي الموروث . ولذلك داخلــت وحدانية آلهتهـا الوثنية فى عهود تاليــة لعهد اسماعيــل وابنائه الاوليــن .

وقد ذكروا لنا ان اول من حمل صنما الى مكة وامر العرب بعبادته كان عمرو بن لحى ، يقولون عنه : انه كان اول من غير دين اسماعيل ، فنصب الاوثان ، وبحر البحيرة ، وسيب السائبة ، ووصل الواصلة ، وحمى الحامى » (سيرة ابن هشام ــ المجلد الاول ــ ص 76 ــ البابى الحلبى ط. الثانية) .

« قال ابن اسحق : ويزعمون أن أول ما كانت عبادة الحجارة فى بنى اسماعيل ، انه كان لا يظعن من مكة ظاعن منهم ، حين ضاقت عليهم والتمسوا الفسح فى البلاد ، الا حمل معه حجرا من حجارة الحرم تعظيما للحرم ، فحيثما نزلوا وضعوه فطافوا به كطوافهم بالكعبة ، حتى سلخ ذلك بهم الى ان كانوا يعبدون ما استحسنوا من الحجارة .. وصاروا الى ما كانت عليه الامم قبلهم من الضلالات . وفيهم على ذلك بقايا من عهد ابراهيم يتمسكون بها من تعظيم البيت والطواف به ، والحج والعمرة .. فيوحدون (الله) بالتلبية ، ثم يدخلون معه أصنامهم ، ويجعلون ملكها بيده. يقول الله تبارك وتعالى لمحمد صلى اللـهعليه وسلم :

(وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون) .

اى «ما يوحدوننى لمعرفة حقى الا جعلوا معى شريكا من خلقى» (المرجع نفسه ص 77 ــ 78)

وهذا الوضع المنحدر الى الوثنية بعد التوحيد قديم وآثاره هى التى تشهد فى النقوش الباقية وفى كتب التاريخ .

فالتوحيد الابراهيمى باق وان دخلت عليه التلوثات بحكم من مضاعفات الحياة فى طريق سيرها الطويل .

ورسالة اسماعيل رسالة حضارية ، وعمل اسماعيل وابنائه عمل حضاري ، وهذا هو ما يغيب عن بعض الناس لبروز المعنى الدينى فى هذه الرسالات عند المتأخرين من أجيالنا الحاضرة ، ولانطباعهم بمفاهيم أجنبية تسللت الى عقولنا عن طريق المفاهيم الاوروبية الاجنبية عن

حضارتنا ، وهى المفاهيم التى تعزل مهمة الكنيسة عن مهمة الملوك ، والتى لم تنته اليها اوروبا الا بعد عهود طويلة من الصراع بين السلطتين انتهتا بـعـده الـى القسمـة .

لم يكن هذا فى تاريخ حضارتنا . وقد كان فرعون الكاهن الاكبر ، وكان الملك المشرع والمنفذ . وكان الخليفة فى الاسلام ولى أمر الدين والدنيا جميعا ، فكان عليه أن يرعـى كل أمر من أمور رعيته .

لذلك لا تأتى عملية ابناء اسماعيل فى تطوير اللغة ، وفى تطوير الخط وتأصيله ، وتوسيع دائرة انتشاره عملا استثنائيا فى مجرى التاريخ العربى.

وقد وقفونا عند العلامات المميزة للانتقالات الكبيرة فى هذه السيرة الحـضـاريـة :

1 ـ اسماعيل اولا 2 ـ ابناؤه المباشرون ثانيا 3 ـ عدنان ثالثا 4 ـ محمد رابعا .

وبه تكون الرسالة قد تمت بناء ، واكتملت أركانا ، وبلغ نضجها فى الشعب الذي وجد لنشرها قمة صلاحيته للنهوض بالامانة ، فتكـون لذلك خاتمة الـرسـالات .

ذلك أن الانسانية يجب أن تنتهـى الى تجانس ووحدة تجمعها فى ظل شريعة تخلصت من مجموع التجارب الحضارية والاعتقادية التى خاضتها فى هذه المنطقة أقدم شعوب الارض حضارة ، وانضجها نفوسا بحكم تطورها الطويل .

الرسالات الدينية العربية اذن تؤلف تكاملا حضاريا ، تسلم الحلقة منه الى الحلقة التى تليها ، وانسجامها وتناسقها البادي فى هذا التسلسل طبيعى ، وهو دليل تاريخى قاطع بصحتها .

تلك هى حقيقة أخطر قضية عالجتها المستشرقة ، وفرحت بها ، ولقنتها لغرباننا فنعقوا بها وما شعروا بانهم بابتلاعها يبتلعون نارا ، كـمـا تـرى .

الباب الخامس

لهجـــة الشعـــر دائمـــا واحـــدة

الفصل الاول

ملاحظة هامة : بقايا الحميرية

يجب ان نراعـــى ان التحول عن اللغة الى غيرها ــ مهما قويت أسبابه ودواعيه ــ لا يكتسح الجماعات اكتساحا ، ولا يعمها ويغمرها دون استثناء ــ وهى ظاهرة ملاحظة فى المجتمعات التى تحولت الى العربيـــة بعد الاسلام ــ وانما هو التخلل المتفاوت النفاذ الى نفوس الجماهير ، بمعنى ان تستمر منها الى ازمنة طويلة وحدات تتشبث بلغتها الاولى ، عجزا عن الارتقاء ، ماديا او معنويا ، الى تحقيق التحول ، او جريا مع قوة الدفـــع القديم ، او تجانفا عن الدين الجديد .

ولذلك تتلكأ من القديم بقايا تظل تمثل فى المجتمع الاصول السابقة . وهذه البقايا قد تقوى مع مرور الزمن بعد أن ينحل شيئا سلطان الديـــن الجديد ، وتعيش بذرة تنمو اذا وجدت الظروف المواتية .

ويكفل هذا الواقع المشاهد عودة هذه اللهجة الاصلية الى الاتساع فى ظروف تغمض او تتضح .

وهذه كذلك خاصة اذا لاحظنا أن اللغات الراقية تحصل بالطلب ، ولا تنصب فى النفوس انصبابا . فلا غرابة اذن ان تبقى فى اليمن حتى العهد الاسلامى بقية من «الحميرية » يحدد حدودها لنا أبو عمرو بن العلاء فى نصه الذي مر بنا سابقا ، ولعله تصوير لما كان منها باقيا فى الاسلام الى زمانه .

وما دامت هذه اللغات الداخلة على الاولى كانت تحصل بالتعلم ، فأولى الناس بتحصيلها هم المرتفعون الى سمت الصدارة ، ثم تليهم الطبقات التالية لهم فى القدرة على تحصيل اداة الثقافة العليا ، وتنعدم القدرة فى الطبقات الدنيا التى لا تكاد تجد أسباب الطموح الى تحقيق المثل من ثقافة او غيرها .

فعلى اكتاف هذه الطبقة عاشت « الحميرية » . ومن ارتفع بهمته الى محاولة التعبير الادبى كان عليه أن يسعى الى تحصيل اللغة التى ينظم فيها الشعر ، وتخطب فيها الخطب ، تماما على ما نشهده فى واقعنا اليوم .

ـ الشعر الجاهلى وقوله فى اللهجة الشمالية وهى لهجة كانت تحصل :

وكانت لهجة الشعر التى يعبر بها الشمالى والجنوبى جميعا ، وكانت لهجة العهود والاحلاف ، ولهجة التعاقد والتكاتب عند العرب جميعا .

وكان الشمال يحصلها كما يحصلها الجنوبى عن طريق التعلم متى اراد أن ينتهى فيها إلى ما ينتهى اليه فصحاء قومه وشعراؤهم واصحاب الامر فيهم .

وتصورنا ان العربى كان يستولى على مقاليد هذه اللغة الواسعة المركبة عن طريق الاستعمال العام تصور ليس له ما يبرره ، أو يصدقه . فلغة تعد مفرداتها بالملايين ، وتتنوع دلالاتها ، وتتفرع اشتقاقاتها ، وترتبط فيها دلالة اللفظ بصورته واعرابه ، وتجوب كل المعانى ، وتحلق فى كل الآفاق ، وتعبر عن جميع البيئات ، وعن جميع الصناعات ، هذه اللغة لا تلقى بزمامها لمالكها فى ظروف الاستخدام اللغوي الجارية فى كل يوم فى الحياة العامة . وهى على حالتها هذه تؤرخ حياة الامة العربية كلها ، بما يتوزعها من بيئات خصبة ومجدبة ، حاضرة وبادية ، سهل وجبل ، مدر ووبر . فليست تمثل لغة قبائل البادية وحدها حتى تنسب الى ابن البادية وحده .

ذلك أن حاجة الرجل من مفردات لغته انما تحددها الممارسة ، ويفصل فى عددها ما يواجهه فى مسلك حياته اليومى ، وهذا القدر لا يرتقى بقاموس الاستعمال الفردي الى ازيد من بضع مئات من المفردات . وما تجاوز هذا القاموس فنفل وزيادة لا تأتى من اراد اليها طوعا ، وانما تأتيه تحصيلا عن طريق التعليم المنتظم . وهى بتجاوزها الواسع هذا القدر الذي يحتاجه البدوي تدل على ان الامة العربية كلها فى مختلف بيئاتها تضافرت التضافر الطبيعى على وضعها ، وليس بدوها وحدهم . وشعرهم كان متنفسها على السنتهم .

ونحن نعرف بالفعل أن العرب كانوا يعلمون ابناءهم الشعر ، ويروونهم الاخبار والاشعار والانساب ، وكان للشاعر راويته الذي يتلقى عنه شعره وينقله الى الناس . كما نعرف أنه كانت فى الجاهلية طائفة المعلمين . وكانت هذه الطائفة من أشراف القوم ولم تكن من خصاصهم . وقد وصلنا من اسماء هؤلاء المعلمين عدد ، ومنهم أبو بكر الصديق الذي كانت داره ملتقى علميا فريدا يرده كبار القوم وشبابهم ليسمعوا ويتعلموا .

وهذا بين الشماليين انفسهم ، وهو بين الجنوبيين أولى.

ـ للشعر فى الشعوب لهجة واحدة ، ولهجة الشعر العربى هى الشمالية

وليس هذا بغريب فى الشعوب : ان يستخدم الشعر او الادب لهجة واحدة فى العصر الواحد ، وفى الشعب المختلف اللهجات ، وان تطغى هذه اللهجة على غيرها ، وتطوي غير اصحابها من أصحاب غيرها من اللهجات .

والمثل لهذا فى غير العرب عند اليونان . فالشعر الملحمى كله ، ما قيل انه سبق عهد أوميروس وشعر أوميروس ، كله فى لهجة واحدة هى اللهجة « اليونية » التى لم تمازجها لهجة اخرى على الرغم من اختلاف لهجات الشعراء ، ولم يدخلها من أعراض غيرها من اللهجات ما كان كفيلا لو وقع ان يدل على اختلاف شخصيات اصحاب هذه الاشعار التى نسبت

كلها الى أوميروس اما نفيها عنه عند من نفوها فلاعتبارات لا ترجع الى تنوع الاساليب أو اللهجات .

واكثر من هذا ان شعر هيزيود التعليمى ، ومنه « الايام والاعمال » — وهى محققة النسبة اليه — منظوم فى اللهجة « اليونية » أى لهجة الشعر الملحمى الاوميروسى . هذا مع ان « هيزيود » ليس يونيا ولا هو من مواليد « يونيا » الآسيوية ، انما ولد فى بيوسيا فى البلوبونيز الاوروبية. Max Egger, His. Litt. p. 69 وهم يستدلون بهذا على أن الايليادة والاوديسا كانتا قد تمتا الى حد بعيد ، وان اثرهما كان قد جاوز أرض نشأتهما

وهيرودوتس « الدورى » المولد واللهجة كتب تاريخه باللهجة « اليونية » لهجة الشعر الاوميروسى ، وبين الشاعر والمؤرخ ثلاثة قرون أو نحو ذلك . (ماكس ايجار — تاريخ الادب اليونانى ص 119) .

ولم تكن سيادة هذه اللهجة رهنا بسيادة أصحابها على سائر اليونان ، وانما كانت التقاليد الادبية هى التى فرضتها .

لا شذوذ اذن ولا غرابة فى أن يكتب شعراء اليمن شعرهم فى اللهجة الشمالية ، لان تقاليد الشعر العربى قد سبقت بذلك . وفيه ما يشير الى أن الشماليين كانوا اسبق الى تقنين اوضاع الشعر .

وتشبث المستشرقين بالاختفاء وراء ادعاء ان اللهجة « الحميرية » كانت لا بد ان تكون لهجة الشعر اليمنى تشبث لا مبرر له فى شعب تقدم كتبه وآثاره وأشعاره فى اللهجة الشمالية ، وينص مؤرخوه فى اجماع كامل على أنه كان يكتب فيها اشعاره . فالاثر قائم ماثل فى الشعر الباقى ، والخبر الى جانبه يؤيده . ولو أن الاوروبيين اختل معيارهم فى علاج آدابهم بقدر ما اختل معيارهم فى علاج التاريخ العربى وآداب العرب لنفوا كل الشعر المنسوب الى هيزيود لانه غير مكتوب فى لهجته الخاصة ، ولنفوا كذلك « تاريخ « هيرودوت) لانه لم يكتبه فى لهجته « الدورية » . ولا أكاد اشك فى أن طه حسين لم

يكن يعرف من هذاالقائم فى الادب اليونانـــى شيئا ، على الرغم مـــن ادعاءاته العراض بمعرفة التاريخ اليونانى والادب اليونانـــى . ولو أنه عرف لتردد واحترس . لم يكن يعرف من هذا شيئا كما لم يكن يعرف شيئا من اللهجة « الحميرية » التى راح يتغنى بالفارق الواسع بينها وبيـــن اللهجة المضريـــة .

الفصل الثانى

ـ كان العمل الرصين يقتضى منهج عمل آخـــر

الكثرة الكاثرة من الشعراء اليمنيين كانوا يعيشون فى الشمال مـــع قبائلـــهـــم .

ولو قدرنا ان طه حسين لم يكن قادرا على أن يخلص لنفسه عن طريق البحث والنظر تلك الحقيقة الاساسية فى تاريخ الفكر الجاهلى : وهى أن الشعراء كانوا يعبرون عن انفسهم فى اللهجة المضرية التى كانوا يتعلمونها شماليين وجنوبيين ، فما كان أولاه أن يقيم تحقيقه على أساس آخر : وهو دراسة أعمال هؤلاء الشعراء المنسوبين الى اليمن ، والاتصال بتاريخهم الشخصـــى والقبلى ، ومنازل قبائلهم اليمنية فى الجزيـــرة ، وتاريخ نزولهم بها . فلو درس وحقق لعرف أن كثرة هؤلاء الشعراء اليمنيين كانت قبائلهم تنزل فى جوانب الجزيرة العربية موزعين على أرجائـــهـــا المتباعدة ، وكلهم مقيم بين الشماليين ، قد اتخذ لهجتهم فى حياته كلها .

فمن هؤلاء الشعراء ابناء الاصل اليمنى من هو طائى ، وطىء يمنية تنزل بين جبليها المعروفين فى الوسط الشمالى من الجزيرة العربية ، وهى تقيم هناك من أقدم الازمنة ، ولهجتها شمالية عدنانية وشعر شعرائهـــا فيها من أقدم عهود التاريخ المعروفة لطىء ، ولم يدخل عليها فى جيلهـــا

عنصر شمالى او غير يمنـــى .

والاوس والخزرج يمنيتان ، ولكنهما تنزلان المدينة وما حولها فى وسط الجزيرة الغربـــى ، ولهجتها اللهجة الشمالية . يقول الشعر فيها شعراؤهم قبل الاسلام وبعده ، وان أشهرهم حسان بن ثابت صاحـــب السهم الكبير فى الشعر الجاهلى ، وصديق الغساسنة الذي يقول شعره فى مدحهم وفى صداقته لهم فى اللهجة الشمالية .

وهؤلاء الملوك الغساسنة انفسهم يمنيون يملكون الشام ويسودونه فى الجاهلية ، ويحالفون الروم ولكنهم يتحدثون اللهـــجـــة الشمالية ، ويكتبون بها سجلاتهم ، ويسمعون فيها اشعار الشعراء ، ومنهم حسان ابن ثابت ، والنابغة الذبيانـــى .

والمناذرة فى شرق شبه الجزيرة ، وهم قادمون الى العراق من اليمن ، يتحدثون اللهجة العدنانية ،ويكتب فيها شعراؤهم أشعارهم ، منهم النابغة الذبيانى وهم يسجلون الاشعار الجاهلية المنظومة فى اللهجة الشمالية، لا يكادون يستثنون فى هذا شاعرا مشهورا ، وتبقى مكتبتهم التى حفظت فيها هذه الاشعار حتى تكون يوما النبع الدفاق الذي تبرز منه على المسلمين فيوض الشعر العربى الجاهلى .

ومذحج اليمنية الاصل يضطرب مقامها بين أطراف اليمن المداخلة لمواطن القبائل الشمالية وبين منازل بعض القبائل الشمالية العدنانيـــة نفسها ولهجتها الشمالية العدنانية .

وكندة اسرة يمنية تؤسس ملكا شماليا وطيدا يعاصر ملك المناذرة والغساسنة ، وتعيش فى ظل دولتها أسد كلها وبطون من بكر ومن طىء بل ومن تغلب أيضا ، وينداح ملكها حتى يخالط الشام والعراق ولغتهـــا اللغة الشمالية ، وشعر شعرائها فى هذه اللهجة لا تشوبها شائبة من « حـــمـــيـــريـــة » .

ومن كندة هذه امرؤ القيس الامير الشاعر الذي فتق فى الشعر العربى ما فتق ، وفتح فيه ما فتح ، ورسم فى أفقه ما رسم مما اصل فيه تقاليده ، وشق مهايعه لمن جاء بعده ، وهو الذي قال فيه عمر بن الخطاب رضى الله عنه : « خسف لهم عين الشعر » .

ومن استحق من عمر أمير المؤمنين هذه القولة ، وهو القريب من زمانه حتى ليكاد يطل عليه ، لا يكاد يتعرض لنفى وجوده باحث يدرك ثقل المسؤولية العلمية .

ثم من كان امرؤ القيس الكندي هذا ؟ كان ابن اخت كليب والمهلهل الذي قيل عنه : انه اول من طبع القصيدة العربية الجاهلية بصورتها الاخيرة . وقد نشأ هذا الامير ذو الاب الكندي ، والمنبت الشمالى فى أحضان أمه الربيعية ، وفى ظل عز ملك آبائه الشمالى ، بين مؤدبين شماليين يختارهم الملك لتربية ابنه .

وملك آبائه واجداده الشمالى ملك راسخ ثابت يؤكده التجاوب الصادق الكامل بين ما كتب عنه فى الجزيرة وما كتب عنه فى الروم . ومن آبائه الحارث الكندى الذى فزّع الروم والفرس ، وداس بجيوشه العراق والشام ، واوغل فى الاناضول حتى قارب أن يشارف القسطنطينية

لكن طه حسين لم يكن يعرف من هذا شيئا ، ولم يعرف وهو يتساءل هذا التساؤل الغريب : « لماذا لا تنفى وجود امرىء القيس وقد نفى الاوروبيون وجود هيرودوس ؟ » لم يكن يعرف انه ينطح التاريخ كله . ولم يكن يعرف الاثر الهائل لاصطخاب الموجات اليمنية على طول التاريخ العربى العتيد ، ولا انفجاراتها التى لم تهدأ صعودا نحو الشمال فتستقر حيث أتيح لها القرار ، وتمتد فى اندفاعاتها وترسباتها فوق ارض الوطن العربى الابدي الى مصر ، ثم تجاوزه الى شمال غرب افريقية . وكان لهذا التفجر الاستقراري فى مواطن الترسب من عوامل المزج بين اهل الشمال والجنوب ما هيأ من اسباب التلاحم والتداخل ما لم يدع الشمالى

شماليا وحسب ولا الجنوبى جنوبيا وحسب ، ولا اللهجة الشمالية غريبة على اليمنى القح ولا اللهجة الجنوبية بعيدة عن الشمالى القح ، وانما هما لهجتان تترافدان ، وتتزاوجان ، وتقع الجنوبية التى لم تتم خلقتها ولم يستو لها تكوينها ، ولم ترتق الى مستوى الاداة العليا للتعبير الرفيع ، تقع هذه الجنوبية من الشمالية الفذة النامية ، العليا ، وقع اللهجة المحلية الدارجة من اللغة الرفيعة التامة ، ذات التجارب العريقة فى التعبير الدقيق البالغ أسمى ما تبلغ اليه لغة . فاذا عبر اليمنى الشمالى بالعدنانية فما اولى ان يسارع اليمنى الجنوبى الى خطاب أخيه باللهجة التى يثقفانها ويؤثرانها ، والتى ندبتها كفايتها وتقاليدها للنهوض بهذه الوظيفة العليا ، على حين لم يندب لها غيرها .

وهو فى هذا يصنع ما كان يصنعه ابناء البيئات العربية كلها شماليها وجنوبيها ، شرقيها وغربيها : يتحدث فيما بينه وبين اخوانه فى بيئته الخاصة بلهجته المحلية التى انحدرت من اللغة الام ، وتتكيف محليا بحكم مطالب البيئة وانعطافاتها ويعبر بها فى حدود حاجات بيئته الخاصة ، فاذا هو جاء الى التعبير الفنى اتخذ لغته العليا : تماما كما نصنع نحن اليوم فى مواطننا المتباعدة . اما اذا كان الموطن موطن التعبير عن مطلب محلى صغير فاللهجة المحلية هى اداة التسجيل . ومن هنا نجد الفرق القائم بين هذه النقوش الشاردة التى عثر عليها وبين اللهجة الادبية .

والنظر فى كتاب ككتاب « نهاية الارب » للقلقشندي ، او فى كتاب ككتاب « جمهرة الانساب » لابن حزم يكفى ليوقع المتأمل على مدى ما كانت هذه الانفجارات السكانية اليمنية ترمى بأبناء اليمن الى الارجاء القصية من الاراضى العربية ، وعلى الخطورة التى كانت تربط بين هؤلاء الابناء وبين اسلافهم فى موطنهم الاول ، وتوجب على ملوك اليمن التزام استعمال اللهجة الشمالية — ليس للتأدية الادبية فحسب — ولكن فى توثيق الصلة بين الوطن الام والكتل المهاجرة عنه .

ومن هنا لم يكن فى الافق مكان لاستخدام « الحميرية » خارج نطاق القسم الضيق الصغير من ارض اليمن الاصلية ، ولم يكن استخدامها فى غير الاغراض المحلية التى تقع فيها كل هذه النقوش التى عثر عليها بالالوف فى جوانب اليمن الداخلية ، ولهذا لم يوجد بينها نص ادبى واحد ، يرجع الى الجاهلية او الاسلام . وهذا الواقع الخطير هو الذي عبر عنه أبو عمرو بن العلاء فدق تعبيره ، وأصاب وحدد حين قال : « ما لسان حمير وأقاصى اليمن بلساننا ، ولا عربيتهم بعربيتنا » .

وقف عند « حمير وأقاصى اليمن » ، فحصر البيئة التى كانت تستخدم اللسان الحميري بالقسم الذي كانت تنطلق فيه يد الاسرة المالكة، وهو ما كانت تقع منه موقع الرأس من مجتمع داخلى يضيق عن أن يشمل اليمن كلها أو أغلبها ، وانما يتوقف عند « حمير » ، وما اشتد بعده عن المواطن اليمنية المجاورة لمواطن العرب الشماليين اذ ان هذه المواطن المتجاورة المتداخلة من أرض اليمن الاصلية ومن ارض عرب الشمال ، كانت متنفسات حياة المجتمعين العربيين ، على النحو المتحقق اليوم فى مناطق الحدود العربية المتجاورة ، فانما هى حدود اسما ولا وجود لها . هذه المناطق المواجة المصطخبة بحركة أبناء المجتمعين كانت بوتقة التفاعل الدائم بين اللهجتين ، ومنسرب الانسياق الهادىء الى اللهجة الشمالية

أما ما تباعد عن هذه المواطن الشمالية ، واوغل فى البعد عنها من مناطق اليمن القصية فهى التى عزلها بعدها من مواطن اللهجة الشمالية عن هذه اللهجة ، فبعد لسانها حتى جانب « العدنانية » بقدر تجاوز بعض التجاوز فرق ما بين اللهجات الشمالية بعضها وبعض .

ذلك هو ما عبر عنه ابو عمرو بن العلاء العالم العارف . ومن ضل فهما عن ادراك هذا المعنى فاثمه على نفسه ، ولو اراد ابو عمرو الى أبناء اليمن كلهم لعبر عن نفسه فأحسن العبارة ، ولدل ولم يقصر ، ولحدد كما حدد فى عبارته السالفة . ولو أراد الى غير ذلك ما أورد شعرا ليمنى فى اللهجة العدنانية والا ناقض نفسه ، وابو عمرو لم يناقض نفسه

لانه عالم يعلم وليس مغامرا يعبث ويقامر . ولقد وجدت فى جوانب الجزيرة العربية كلها نقوش فى جميع صنوف الكتابة ، تمثل كثيرا من العصور ، ومن اللهجات المحلية ، ولم يوجد بينها نص ادبى واحد لان مهمة الادب كانت لها لغتها . لقد اورد المستشرقون أنفسهم موارد الهلكة لانهم تخيلوا ولم يؤرخوا ، ولانهم تظننوا ولم يحققوا ، ولانهم اتخذوا منهج « الاقتراحات » التفسيرية ، بعد التنكر للقواعد الاساسية التى يقوم عليها التاريخ : وهى « الاخبار » . يقول الاصمعى : سمعت أبا عمرو ابن العلاء عشر حجج فلم أسمعه يستشهد ببيت اسلامى واحد . (ابن خلكان — ترجمة أبى عمرو) .

ومن هنا خرج اليمنيون عندهم ولا شعر لهم ، مع ان هذا الشعر قائم بين ايديهم ، حتى ينبض بالحياة ، ويفور بالقوة . كانوا يحملون على ظهورهم الشعر الكثير الغزير ، ولكنهم لا يعرفونه فيتلمسون الغذاء تحت أرجلهم فلا يجدونه فى الرمل الجاف الاعجف ، ويموتون جوعا .

الفصل الثالث

— كان ملوك اليمن يتعلمون العربية الشمالية

يروي التنوخى فى كتابه « الفرج بعد الشدة » عن أبى الفرج الاصبهانى صاحب الاغانى القصة الآتية (ص 136—137) :

« أخبرنى أبو الفرج القرشى المعروف بالاصفهانى ، قال : ذكر ابن الكلبى عن أبيه ، خرج قيس ابن قيسبة بن كلثوم السكونى ، وكان ملكا يريد الحج — وكانت العرب تحج فى الجاهلية ولا يتعرض بعضها لبعض — فمر ببنى عامر بن عقيل فوثبوا عليه وأسروه وأخذوا ماله وما كان معه والقوه فى الغل ، فمكث فيه ثلاث سنين ، وشاع فى اليمن ان

الجـــن استطـــارتـــه .

« فبينما هو فى يوم شديد البرد فى بيت عجوز منهم وقد يئس من الفرج اذ قـــال لـــهـــا :

« أتأذنين لى فى أن آتى الاكمة فانشرق عليها فقد أضر بى البرد ، فقالـــت لـــه : نـــعـــم .

« وكانت عليه جبة صوف لم يترك عليه من ثيابه غيرها فتمشـــى فى أغلاله وقيوده حتى صعد الاكمة ..»

« فبينما هو كذلك اذ عرض له راكب يسير فاشار اليه ان اقبل فأقبل الراكب ... » وكان يمنيا من بنى القين ، فأخبره ابن قيسبة عـــن قصته ، وكشف له عن أغلاله ، فاستعبر القينـــى ، فقال له ابن قيسبة :

« هل لك فى مائة ناقة حمراء ؟ قال : ما أحوجنى الى ذلك . قال ابن قيسبة : انخ . فأناخ ، ثم قال له : أمعك سكين ؟ قال نعم . قال : ارفـــع عـــن رجـــلـــك .

« فرفع له عن رجله حتى بدت خشبة مؤخره ، فكتب عليها ابن قيسبة بالمسند ، ولم يكتب به غير أهل اليمن :

بلغـــن كندة الملـــوك جميـــعـــا حيث سارت بالاكرمين الجمـــال
أن ردوا الخيل بالخميس عجـــالا واصدروا عنه والروايا ثـــقـــال
أغربت جارتـــى وقالت : عجيبا أن رأتنـــى فى جيـــدي الاغـــلال
أن أرى عاري العظـــام أسيـــرا قد برانـــى تضعضع واختبـــال
فلقـــد اقدم الكتيبة بالسيـــــ ـــف على الســـلاح والـــسربال

« وكتب تحت الشعر لاخيـــه : ان يدفع الى ابى الطمحان القينـــى هذا مائة ناقة حمراء . ثم قال : اقريء هذا قومى فانهم سيعطونك مائـــة نـــاقـــة حـــمـــراء » .

واتى ابـو الطمحان أخاه الجون بن مالك فأخبره الخبـر فأعطاه المائة ناقة كما وعده ابن قيسبة . ثم أتى الجون قيس بن معدي كـرب الكندى حتى يعينه على استنقاذ أخيه الملك الاسير فأعانه وخرجوا الـى ارض بنـى عامر بن عقيل . يقول ابن الكلبى :

« فسار قيس ، وسار الجون معه تحت لوائه ، وهو اول يـوم اجتمعت فيه السكون وكندة لقيس ، وبه ادرك الشرف ، وسار حتـى أوقع ببنى عامر بن عقيل فقتل منهم مقتلة عظيمة ، واستنقذ ابن قيسبة . وقال فى ذلك سلامة بن صبيح الكندي :

لا تشتمونـا اذ جلبنـا لـكـم ... ألفـى كـمـى كلها سلـهبـة
نحـن أتينا الخيـل فى ارضكم ... حتـى ثأرنـا منكم ابن قيسبـة
واعترضت من دونـكـم مذحج ... فصادفوا مـن خيلنـا مسغبة »

الاخبار الجاهلية من هذا الضرب كثيرة ، والواحد منها تستخلص منه الحقائق الكثيرة عن واقع الحياة العربية فى الجاهلية . وكلما زدتها نظرا زادتك عطاء ، وتجميع بعضها الى بعض يؤلف كنزا غـنـيا جدا نستطيع ان نخلص منه الخطوط العراض لصورة الحياة الجاهليـة ، وتناسب بعضها الى بعض وتناسقها وتكاملها يثبت حقيقتها ، ويجعل الاحالة على بعض الاحكام المغتصبة من نص مبتور عبثا يدل على تفاهة صاحبه ، وعلى قصور عمله ، وعلى نقص معارفه ، وانكماش ادوات عـمـلـه .

لهذا يكون الخبر الماضـى نصا ثمينا جدا ، وهو من رواية هشام الكلبى عن ابيه محمد بن السائب الكلبى . وقد مر بك ما قدمته فى توثيق هشـام بن الكلبـى على الرغم مـن حملات خصومه عليه ومنافسيه . وهشام يروي هذا الخبر عن ابيه . وعلم أبيه لم يطعن عليه طاعن ، والابن بعد هذا ابعد الناس عن مظنة الادعاء على أبيه برا بالابوة وبرا بالعلم جميعا . هذا عن سند الـخـبـر .

أما ما يستفاد من الخبر نفسه فأمور كثيرة :

1 — ابن قيسبة الملك اليمنى يحج الى مكة لانها مركز القيادة الدينية للشماليين مثلها للجنوبيين .

2 — والطريق آمنة فى ظل الاشهر الحرم ، والملك يسير عليها فى غير تخوف ، وفى غير توقع لشر ، ولكن بنى عامر تغدر به فتقتل من يصحبه من مرافقيه ، وتأسره ، وتستولى على أمواله ، وفى شعر الكندي ما يفيد رضا مذحج — وهى يمنية — او تواطؤها مع بنى عامر على ركوب هذا المحرم فى الملك :

واعترضت من دونهم مذحج فصادفوا من خيلنا مسغبة (؟)

ومذحج التى أعانت بنى عامر على الغدر بابن قيسبة هى التى ارتدت مع الاسود فى اليمن بعد الاسلام .

الملك الاسير يكتب الى قومه على خشبة رحل بعير رسوله رسالة شعرية بالعربية الشمالية يخبرهم فيها بمكانه .

4 — ويبلغ الرسول رسالته الى اخى الملك ولكن جماعة السكونيين وهم قوم الملك ، لا يرون فى أنفسهم الكفاية للقيام وحدهم لبنى عامر ومذحج فتنجدهم كندة بنو أعمامهم ، على شريطة أن تكون قيادة النجدة الخارجة لقيس زعيم كندة .

وكندة حريصة على أن تعقد زعامة هذه الوحدة برئيسها قيس حتى تنهض بفخرها باعتبارها اول يوم تلتقى فيه السكون وكندة تحت لواء واحد . ومعنى ذلك ان الجماعتين اليمنيتين كانتا فى تنافس على الزعامة اتصل حتى كان هذا اليوم . كما يفيد النص أن مذحج كانت تكيد للملك وتكاد تبلغ فى علاقتها ببنى عامر مبلغ محالفتها على الجماعتين المتنافستين على زعامة العناصر اليمنية .

5 — تستنقذ البعثة ابن قيسبة الملك السكونى ، وتثأر له

ولجماعته ، ويقول شاعر كندة شعره بالعربية الشمالية أيضا ليسجل هذا النصر والثأر .

— من امارات صدق الشعر زيادته على الخبر الذي يؤطره :

ولكننا نجد فى الشعر فائدة تزيد على ما ورد فى الخبر ، ففى بيته الختامى يسجل على مذحج اليمنية — كالملك الاسير — انـهـا أرادت اعتراض البعث الخارج لاستنقاذ الملك ، ولكنها هزمت .

6 — وفى الخبر تنبيه دقيق تفصيلى الى ان الملك السكونى حينما نقش بالسكين على رحل الرسول رسالته كتبها « بخط المسند » الذي لم يكن أهل اليمن يكتبون بغيره من الخطوط .

فتجد نصا ينم عن حقائق كبيرة فى حياة اليمن فى العهد الجاهلى الاخير لا تقدمه كتب التاريخ .

ونحن من هذا الخبر بازاء تقليد منتشر فى الحياة الجاهلية : وهو كتابة الرسائل بالشعر . كل الرسائل التى تكتب فى مثل هذه الحالة فى جوانب الجزيرة العربية تكتب فى الشعر ، ولغة الشعر هى اللهجة العدنانية الشمالية

من هذا القبيل رسالة لقيط الايادي المشهورة الى قومه يبلغهم فيها خبر نهوض جيش الفرس اليهم :

كتاب فى الصحيفة من لقيط الى من بالجزيرة من أياد

وفى الاخبار الجاهلية اشارات الى عدد من هذه الرسائل ، ومن ادلها على ثبات هذا التقليد رسالة المرقش الاصغر الى أهله التى كتبها وهو مريض غدر به عبده .

وتعدد هذه الرسائل ، وتكاملها كلها مع اخبار المناسبات التى كتبت فيها ، وترامى دلالات كل شعر تضمنته الى ما وراء دلالات الخبر

الذي يؤطر الرسالة تكشفنا على أمر هام وهو أن راوي الخبر لم يكن صانعه ، ولا صانع الشعر الذي اقترن به . ولو انه كان صانعهما لتم له التنسيق بين مفهوميهما فطبق الحز المفصل .

والواقع ان هذه الظاهرة الملاحظة فى التفاوت الواسع الدقيـــق بين اتساع دلالات الشعر الجاهلى وضيق دلالات الاخبار التى تدور به ، وتساق لتفسيره تنتهـــى بنا الى نتيجة أكيدة هى صحة الشعر الجاهلى نصا وروحا . أما بالنسبة لرواة الخبار فهى تدل على واحد من اثنين :

فأما ان الراوية لم يكن يفهم الدلالات التفصيلية للشعر ، واما انه كان مقيدا بنقل الخبر على ما انتهـــى به اليه ، لا يخرج عن حدوده ، ولو لم يغط الخبر سعة مدلولات الشعر . وكلاهما يدلان على أن الشاعر شىء ، وراوي الخبر شىء .

وكل هذه المحيطات بالشعر الجاهلى تدل على صدق تمثيله لعصره ولاصحابه وللاحداث التى قيل فيها . وعجيب حقا ذلك الاستيعاب البالـــغ من القصائد الجاهلية الباقية للاحداث الخطيرة التى مرت بحياة قبائلها ، وجدية هذه الاحداث ، وما تتضمن من وحى يلح على قارئها بقيام أسباب تاريخية عاصفة دفعت هؤلاء الشعراء الى قول أشعارهم ، بل بعبارة ادق واسلم ، املت على هؤلاء الشعراء قول أشعارهم .

وخذ مثلا لهذا قصيدتـــى الحارث بن حلزة اليشكري وعمرو بن كلثوم التغلبـــى ، اللتين قيلتا تحت ضغط تحرق الفريقين المتخاصميـــن الى السلام بعد حرب دامية اتصل تأججها اربعين سنة احرقت فيها شباب الفريقين ، فانظر فى محتواهما الذاتـــى ، والتمس فيهما ما دلت كل منهما على تفاصيله من الاحداث واستشف قدر ما يمثل وراءه من جدية ، ثم بين هذا كله وبين ما سيق حولهما من اخبار وتفسيرات ، فستعلم ان الاخباري المفسر يقع دون منزلة الشاعر من مخالطة الاحداث التـــى عاشها بحيث يبدو طفلا الى جانب الرجل الذي عاش شعـــره . ويبدو

جاهلا بماجريات الاحداث ، صغيرا فى التماس عللها . وهذا يقع مع ان الشاعر قد بتر اكثر شعره ، ومع ما فى طبيعة الشعر من اتجاه الى الايجاز والادماج . فهما شخصان مختلفان من غير شك . فليس مقدم الخبر هو صاحب الشعر . وهذا يسقط ادعاء ان القاص قد صنع الشعر . وليس هذا الذى أقدمه الا من قبيل المثل .

والملك ابن قيسبة يكتب رسالته بالعربية الشمالية ، وهو جنوبى من اليمن ، والحميرية هى لهجة الفريق اليمنى الذي منه الملك ، لكنها — على ما نبهت — اللهجة المحلية الدارجة ، التى لا ترتقى الى مرتبة التعبير الادبى .

والمنطقى المقبول فى هذه الحالة أن يكون أشراف القوم وخاصتهم يتعلمون « العربية الفصحى » تعلما ، وان يحصلوها تحصيلا فى سن التحصيل الباكر لانها لغة التعبير الرفيع وهى بذلك القسط الضروري الذي يمضى القادرون على تحقيقه لابنائهم باعتباره منهجا أساسيا لتكوينهم الثقافى . شأنهم فى هذا شأن الشعوب التى تطلب لنفسها ولبنيها فى شبابهم زادا ثقافيا تختار هى وجوهه ، وتتلمس أسبابه . ونحن نعرف ان تحصيل الشعر والاخبار (اي التاريخ) والخط والحساب والانساب كان عصب التثقيف العربى . وتحصيل الشعر كان هدفه تحصيل اللغة التى جعلتها قدسيتها اصلا أول فى التكوين الفكري للعرب جميعا كما لم تقع لغة قبلها فى اي جنس . وانها لتقع من العرب موقعا يجعل لابناء اسماعيل بما بنوا فيها حق اعتبارهم طبقة تقوم براسها فى العرب . وقد اتصل هذا المنهج التثقيفى فى الاسلام وزيد عليه تحفيظ الناشئة القرآن الكريم امتدادا للتقاليد الموروثة فى الجاهلية ، ونموا بالقاعدة لتطابق الوضع الجديد .

ونحن اذا جئنا الى سيرة الخلفاء الراشدين وجدنا من الخليفتين الاولين أبى بكر وعمر الحاحا على توصية المسلمين بتروية أبنائهم الشعر ،

لا لانه عماد ثروتهم اللغوية فحسب ، ولكن لانه يكون فيهم المروءة أيضا، ولانه عمود ثقافتهم الاول . وكان طبيعيا ان ترتفع هذه النغمة فى الصدر الاسلامى الاول لان معركة الشعر التى احتدمت مع الرسول صلى الله عليه وسلم كانت قد انعكست على الشعر فأوهت العلاقات التى ظلت تربط بينه وبين العربى فى تاريخه الطويل . وكان لا بد من تجديد نشاطه اليه ، وافهامه انه لا تعارض بينه وبين الدين ، بل أن الامر فيه أبعد من مجرد التثقيف العام لانه الاداة الثابتة لتحصيل « العربية » التى نزل بها القرآن الكريم ، وبدونها لا يمكن فهمه ، ولا يمكن تحصيل أحكامه ، وفهم قواعده وشرائعه ، ولا يمكن تمديد الوحدة العربية فى ظل الدين الجديد .

ـ بعض ولاة الابناء من الفرس فى اليمن يتعلمون الفصحى اقتداء بالعرب

جاء في الطبري (ج 2 ص 157) .

« وكان للمروزان ابنان : احدهما تعجبه العربية ، ويروي الشعر ، يقال له : خرخسرة ، والآخر أسوار يتكلم بالفارسية ويتدهقن ، فاستخلف المروزان ابنه خرخسرة ، وكان أحب ولده اليه ، على اليمن ، وسار حتى اذا كان ببعض بلاد العرب هلك ... ثم بلغ كسرى تعرب خرخسرة ، وروايته الشعر وتأدبه بأدب العرب فعزله وولى باذان ، وهو آخر من قدم اليمن من ولاة العجم »

وتعرب خرخسرة كان يمثل خطا من خطوط عملية التحول التى كانت تخضع لها العناصر الفارسية التى لم تنزل اليمن غازية ولا فاتحة وانما نزلتها محالفة للعرب فى اخراج الاحباش منها بناء على دعوة سيف ابن ذي يزن . هذه العملية التى انتهت بتعرب تلك العناصر واسلامها ، واخلاصها للاسلام حتى انها وقفت الى جانب الرسول صلى الله عليه وسلم ومن بعده من خلفائه حينما خرج الاسود باليمن وأعانته مذحج مرتدين عن الاسلام ، وقد لقوا فى قيامهم الى جانب الاسلام اشد ما يلقى

فلم يضعف ذلك من ايمانهم .

كان هذا التعرب من جانب خرخسرة مضيا فى التشبه بالعرب ، ومقاربة لهم بانتحال ما كانوا ينتحلونه من وجوه السلوك فى الحياة ، وسيرا على الطريقة التى كانوا يسيرون عليها فى تكوين انفسهم : شماليين وجنوبيين . وانك لترى هنا أن التاريخ يتجاوب بعضه مع بعضه فى غير تكلف ، وفى براءة من السخف العليل الذي اتخذه الناعقون بالتجديد لسد العجز فى معارفهم ، او لارضاء الحقد المتأجج على اكبادهم .

وكأن كسرى كان يلمح هذا التدرج والزحف الى التعرب من العناصر التى كان يعقد بها امله فى تثبيت موقع الفرس باليمن ، وكان يكرهه فعزل خرخسرة وولى « باذان » فكان آخر ولاته على اليمن .

وهذه الظاهرة المشتركة فى حياة العرب جميعا شماليين وجنوبيين : من تحصيل «العربية الفصحى» تحصيلا قاعدته التى يبنى عليها فترسخه وتثبته ، هى رواية الشعر وحفظه حتى تتكون به فى النفس القوالب الصحيحة للتعبير العربى الصحيح ، وحتى تتألف به فى النفس ملكة التعبير الشعرى . ولهذا تلقاك ظاهرةانتشار قول الشعر على السنة العرب بما لا تلقاك به هذه الظاهرة فى حياة امة اخرى .

ــ الوفود الواردة على الرسول كلها تخطب بالشمالية العدنانية :

هذه الظاهرة هى السر العامل القائم وراء خطب الوفود التى كانت ترد على النبى صلى الله عليه وسلم بالمدينة بعد رسوخ الدعوة ، ووراء اشعار شعراء تلك الوفود يمنيها وعدنانيها ، وكلها بالعربية الفصحى .

والاشعار التى قالها عمرو بن معدى كرب رئيس زبيد اليمنية وزعيمها ، بعد أن أسلم ، وبعد ان ارتد على السواء تكرر الظاهرة التى رأيناها فى ابن قيسبة ملك السكون اليمنية فى الجاهلية قبل الاسلام . وعمر بن

معدي كرب بدوره من الجاهليين قبل أن يصير من المسلمين . وقوله الشعر مسلما ثم قوله الشعر مرتدا فى موقفين متضادين تنتزع فيهما حوافز الشعر من شعورين متنافرين ، لا يقبل تمحكا بالانتحال . (تاريخ الطبري ج 2 ص 109 — 161) .

— تجاوب تام بين الاخبار والوقائع :

وكل هذا التجاوب بين الاخبار والوقائع والاحداث التى لم يصنعها صانع ، ولم يخترعها مخترع وكل هذا الاطباق على استخدام « العربية الفصحى » فى البيئات البعيدة المترامية ، ذات التكوين البشري العربى المنوع يضع جماعة المعترضين على استعمال العربية الشمالية فى المأزق الضنك ، ويدمغهم بالافلاس العلمى الكامل ، لانهم لم يبق لهم الا ان يخرجوا الى الهتر والجنون بادعاء ان التاريخ العربى : جاهليه واسلاميه لم يقع كله ، فلم تكن فى العراق حروب ، ولم تذهب الى النبى وفود ، ولم يقل الشعراء شعرا ، ولعلهم قائلون انه كانت فى الحياة العربية « منظمة » او « اخوانيه » دائمة ، اتصل وجودها أجيالا ، وامتد حقبا ، كان همها ان تصنع التاريخ ، وأن تصنع الشعر ، وان تملأ الاطارات بالوقائع والاحداث ، وان تسحر الاجيال والقرون التى عايشت من التاريخ أحداثا مغايرة للاحداث التى اخترعتها حتى لتقنعها بأن ما عاشته منها ليس صحيحا ، وأن ما ابتكرته واخترعته انما هو الصحيح فتلقنه ابناءها ، ثم يمضى الابناء على تناقل هذا المصنوع الى الدين .

تلك مخرقة ما بعدها مخرقة ، ولو أن القوم قراوا وتمعنوا ، وكانت لهم عقول يعملون بها لتريثوا ولما رموا بأنفسهم فى النار كيدا وتخريبا . ولو انهم نظروا فيما بين أيديهم من تاريخ كتبه العرب لانفسهم ، وسجلوا فيه ما وقع لهم ، وراوا أن اهم سمات هذا التاريخ هو واقعية متشامخة تجل عن الهذر الذي تركبه الشعوب غيرهم فى كتابة تاريخهم لكفوا انفسهم هذا السخف ، وأراحونا وأراحوا انفسهم .

الفصل الرابع

ـ أسباب سيادة العدنانية

والحقيقة التى تواجهنا وتحتاج منا الى مزيد من العمل ليست صحة هذا الشعر وهذا التاريخ فهذه الصحة لا يماري فيها عارف بل عاقل . ولكن الباقى الذي يجب تعليله هو :

لماذا غدت «اللهجة العدنانية الشمالية» هى الاداة العليا للتعبير الرفيع بين العرب ؟ لم اختيرت هى دون سواها من اللهجات الاخرى ولم تختر الحميرية مثلا ، على حين انهم يطبقون على أن ملوك اليمن فى الجاهلية كانوا يقومون من العرب مقام الخلفاء فى الاسلام ؟

والحضارة اليمنية اقرب عهدا الينا من حضارات الشعوب العربية الشمالية ، وهى بقربها هذا اكثر الحاحا على خيالنا ، واحضر فى اذهاننا ، ولهجتها أقرب الى تكون فى تصورنا اللهجة العربية السيدة .

والرد على جميع هذه الاسئلة يأتى متمثلا فى الواقع المتجسد امامنا حقيقة لا مراء فيها : وهو كون الشعر العربى قائم وحاضر فى العربية الشمالية وليس شىء منه اي شىء موجودا او مخبرا عنه انه كان فى اللهجة الحميرية . هذا الواقع المتجسد نفسه هو الرد ، اذ لو ان شيئا من الشعر سبق الى الوجود او لحق فى اللهجة الحميرية ، وكان من حق المتقدم فى الفن أن يفرض لهجته على المتأخر فيه من أبناء الشعب الواحد الاصل لجرى الشعر العربى شماليه وجنوبيه فى اللهجة التى تربعت عرش التعبير الفنى اولا ، فمضى الحميري يكتب شعره باللهجة الحميرية ، ولتابعه الشمالى فى الكتابة باللهجة التى سبقت فأثلت التقاليد الشعرية الاولى . وكان هذا بالجنوبى اولى لان الرياسة كانت له فى الجاهلية لكن هذا لم يحدث .

وحدوث العكس يضعنا بازاء واقع فرض نفسه ، واصل تقاليده ، ونما فى ذلك وعلا حتى اصبح الشعر وأداته الشمالية كيانا واحدا يفرض ذاته على ابناء الشعب الواحد ، فيقدمه الجنوبى بنفس الاداة التى يقدمه بها الشمالى تعبيرا ذاتيا تتلاءم فيه الاداة والمضمون ، ولا يتفارقان .

ـ نمو الاداة التى قيل فيها الشعر وتضاؤل اللهجة التى حرمت هذا الاستخدام العام :

ولذلك نمت الاداة نموا جعل منها كيانا فنيا تاما لا تستشرف الى مطاولته أداة أخرى من بين اللهجات العربية . فاللهجة الشمالية العدنانية تمثل انقى أداة تعبيرية انسانية ، ما يمارى فى هذا الا جاهل .

وهى باعرابها الذي يتم خواتيمها الموسيقية ، ويسلم بتناسبه الصوتى اللفظ الى اللفظ ، والعبارة الى العبارة ، ويذيب البيت الشعري فى لحن منسجم متناذر عذب لا تقوم الى جانبها اي لهجة عربية أخرى فى هذا الوفاء الفنى المعجز . وهى لغة موزونة بطبيعتها ، منغمة بتكوينها ، لا يطالعك اللفظ من الفاظها بانقطاع صوتى مختطف يفاجؤك ، ولا يلتقى فى لفظها الصائتان الساكنان فى بدائية تحيل المنطوقات ابتلاعا بدلا من أن تكون ايقاعا . وكل هذا ومعه القافية ، التى تمثل انتهاء الكمال التوازنى للغة الموزونة فى شعرها ، انما كونته التجربة الموسيقية العريقة فى لغة الشعر الذي التقت على قولة أمة عريقة فى قوله .

لم يقع هذا كله للشعر العربى ببحوره الستة عشرة صدفة ولا فجأة ولكنما تمخضت عنه التجربة الانسانية لاصحاب هذه اللغة على الدهور الطوال . ومن هنا لم يكن التمسك به الا أمرا يفرض نفسه على جميع ابناء الشعب الذي كونه بتجاربه مجتمعة .

ليست اللهجات العربية الاخرى الى جانب العربية الشمالية الا دوارج عامية لا ترتقى الى مستوى القدسية التى كانت تقع بها اللهجة الشمالية لدى العربى .

وقـــد قـالـوا لـنـا هـذا :

فأسموها « العربية الفصحى » بالقياس الى « العربيات » سواهـا قديمها وحديثها ، شماليها وجنوبيها . « الفصحى » هنا تمييز لها عن بنات جنسها ، وليست تمييزا لها عن « الاعجميات » من اللغات . وفى القرآن الـكـريـم :

(لسان الذي يلحدون اليه أعجمى وهذا لسان عربـى مبين) .

(سورة النحل ـ الآية 103)

المقابلة هنا اولا بين « العربـى » و « الاعجمى » ، ثم يأتى من بعد هذا التمييز الاعم تمييز أخص (لعربية » القرآن الكريم « بالابانة » فى مقابل أخواتها « العربيات » عن المبينات او غير « الفصحى » .

والمقارنة بـين « العربية الفصحـى » وبين اخواتها من اللغـات السامية ، او بينها وبين اللهجات العربية بدءا بما يعرف اليوم «بالحميرية» او على وجه أشيع ما يعرف « باليمنية » ، يخرج بنا الى ما يذهل الناظـر حين يرى الفروق الواضحة بين نضوج « الفصحـى » ، وكمال تكونها ، ودقة وسائلها ، وتنوعها ، وتشعبها فى التعبير ، وسعة اشتقاقاتها ، وغناها اللفظى والمعنوي ، ووقوعها من طواعية التكيف للقاعدة المرسومة لها ، والداخلة فى صميم تكوينها ، بحيث تجد فى ذاتها القدرة على مواجهـة كل حاجات المستقبل فى التعبير عنه ، ثم صقلها وتهذيبها صوتا مجردا او مؤلفا مع غيره للفظة المفـردة ، أو للعبـارة المكونة مـن المفـردات بمـا لا يتحقـق فى لغة علـى الارض سواهـا ، فضلا عـن تحققه لاخـت مـن أخواتهـا أو للهجـة انفـرعـت عنـهـا فى القديم او الحديث ، هذه الفوارق المميزة « للفصحى » ، تضـع الناظـر المتدبر لهذه اللغة أمام حقيقة ساطعة لا ينكرها حتى المكابر : هـى ان « الفصحى » قد مرت بتجارب لم تمر بها لغة فوق الارض سواها ، وانها خضعت لهذه التجارب دهورا ـ عندما نقيسها بعمر اللـغـات الاخرى

المعروفة العمر . فليس فى مقومات حياة الشعوب ما يؤرخ لها بقدر ما تؤرخ لها لغتها . اللغة هى المرآة الصادقة التى تعكس حياة الشـــعـــب الذي صنعها . فهى كنزه الذي يختزن تجاربه فى الحياة ، ومشاعره ، ومشاهداته وبيئته الجغرافية والاجتماعية ، ومبدعاته ، ونجاحاته وفشله

كل شيء مر به قائم فيها التعبير عنه . فاللفظ انما يوجد للدلالة على موجود وجد اولا ثم اوجد له أللفظ ليعبر عنه . اللغات لا تتخلق فيها الالفاظ اعتباطا ، ولا تأتـــى ارتجالا عن غيب لم يشهد ، وانما يوجد فيها اللفظ لما جربه أهلها وشاهدوه ، وما أحسوا بالحاجة الى التعبير عنه . ومن هنا يكون معجم اللغة بدلالاته هو التاريخ النفسى والحضاري والبيئى للشعب الذي صنع هذه اللغة .

ومن هنا يكون غنى اللغة رهنا بسعة تجربة الشعب الذي يتحدثها . ويكون غناها رهنا بارتقاء محصلات الشعب الذي يخلقها . فالبيئة الفقيرة لا تنتج لغة غنية ، والعدد القليل من الناس لا يحتاج من اللغة الى اداة تستبحر حتى يجهده حملها . والشعوب التـــى لم تتحضر لا تشتمل لغاتهـــا على أسماء المدلولات الحضارية ، والآلة او المعنـــى الذي لم يعرفه شعب لا يوجد له هذا الشعب اسما فى لغته .

ثم يأتى بعد هذا فى اللغة ما يزيد على هذا القدر ، فاللغة أصوات اصطلاحية يلتقـــى الشعب على اطلاق المصطلح منها على المعنـــى الذي اختاره لهذا الصوت . وقد يكون المصطلح الصوتـــى خشنا او عذبا رقيقا فيمضـــى ويجري لتغطية الحاجة المطلوبة فى حدود الامكانية السانحـــة من هذه الاصوات لان المطلوب فى المراحل الاولى لتكون اللغات هـــو الفائدة . حتى اذا تحققت الفائدة الاولى ، وكادت اللغة تغطى الضرورات ولم يبق لها من قبيل الانشاء الا القدر الذي تتابع به نمو الحاجة الى مواجهة الجديد من الموجودات ، راح اصحابها ينظرون فيما بين ايديهم فيلطفون الخشن فيما جفا من الالفاظ بعد ان يقعوا بالملاحظة الوانية على الخشونة

قائمة الى جانب الرقة والليونة ، وعلى عدم التناسب بين الصوت المنطوق والمعنى المدلول به عليه فيأخذون فى تطوير اداتهم التعبيرية على ضوء الاحساس الجديد الذي هدتهم اليه التجربة النامية بالمعرفة المحصلة . ومن هنا يأخذون فى اسقاط حروف ، واختيار حروف ، ويحاولون أن يلائموا بين الاصوات المتجاورة التى يتعثر فيها المنطق ، وان يدمجوا الطويل من اللفظ ليخف منطقه مع استبقاء تميزه عن غيره للدلالة عل ىمعناه .

ثم يأتى نتيجة لملاحظة الاصوات والتمييز بين مفاصلها ومقاطعها طموح اللغة الى تخصيص صورة اللفظ الاشتقاقية المخلصة من جذره النوعى لمعنى مشترك عام فتتخلق بذلك فى اللغة المشتقات . فيصبح «فاعل» دالا على الصفة المشتركة فى الاسم او الصفة للناهض بالامر ، و « مفعول » للواقع به الامر . ويكون من هذه الصور المنتظمة الجارية على منطق ثابت افادة معنى اول يدركه السامع حتى ولو لم يعرف معنى الجذر المصبوب فى قالب الصيغة الثابتة . وبهذا تتقدم اللغة الى الافهام الجزئى فى المرحلة الاولى لمن لم يتم له العون على الارتقاء الى المرحلة الثانية. وكلما تعددت هذه الصيغ وتنوعت دلالاتها نقلت مفاهيم اللغة الى مراحل تسبق بجانب من المعانى عام الى ذهن السامع او القاريء . وقد يتخلل الاعراب هذا التطور وقد يسبقه فتزيد به اللغة دقة بيان ويتحرر به اللفظ فى احتلال مكانه من الجملة جلبا للانتباه الى الهام ، او بلوغا بالاثر المطلوب عن طريق الخصب الصوتى للتعبير المتساند . وبذلك تكون اللغة متاعا جميلا فى الحياة مع تحقيق القدر الاكبر من الفائدة .

و « العربية العدنانية » يؤلف هذا القدر الذي ذكرته بعض مزاياها، ولها من ورائه وفوقه ما يحتاج الى الوقت الكثير للتعبير عنه . وبعضه فضلا عن جميعه لا يتم الا نضجا بطيئا هادئا مع مرور الدهور الطوال . لانها أمور لا تلقى الى المواضعين على اللغة القاء ، ولكنها تتكشف لهم على المدى الطائل ، وتتفتق عنها التجربة المتصلة فى ظل الحضارة الدائمة .

هذه المميزات فى اللغة كلما كثرت وزادت ودلت افادت قدم اللغة ،

وكلما تعددت ودقت أفادت جلال الحضارة التى انشأتها ، وسعة أفــق الشــعــب الــذي شكلهــا .

ومن المشيرات التى ترتقى الى مستوى القاعدة العامة والقانون ان اللغات الحديثة حيثما انفرعت من لغات قديمة فانها ذاهبة الى التبسيط، بالتخلص من وسائل التعبير الدقيقة التى تؤلف فى القديمة انمى ما تصل اليه اللغات فى تحقيق التعبير .

فالدارجات العربية حينما انفرعت عن الفصحــى كان اول ما نفضته عنها علامات الاعراب فى الاسماء والافعال ، فسقطت بهذا التخفيف فى غل الترتيب الثابت للمفردات فى الجملة ، اذ انه ما دام الدليل الاعرابــى على وظيفة المفرد فى الجملة قد ازيل فان على الفاعل مثلا ان يتقدم المفعول فى الجملة . وبذلك فقد التعبير اولا حرية التحرك وفقد ثانيا جانبا من دلالة التقديم والتأخير لاركان الجملة على أهمية هذا الركن او ذاك .

كما فقدت الكلمة صورتها الصوتية التامة ، وفقدت معها جزءا من طبعها النفس بذاتها وبجرسها فى الدلالة على قوة معناها أو ضعفه . وزاد هذا ابتعادا عن مطلب اللغة الادماج لكلمات بعض الجمل الشائعة الاستعمال فى بعض حتــى اصبحت شبه لفظ واحد يرمز الى معان متراكبة مجتمعــة اخــتــصـــارا .

وكذلك صار الامر فى اللغات الاوروبية الحديثة حينما اشتقت مــن اللاتينية واليونانية أهم ادوات تعبيرها فقد فارقت تركيباتها الاولى علــى الرغم من سذاجتها وأوليتها بالقياس الى العربية الفصحى ، وفقــدت منطوقات الفاظها بعوامل التآكل اهم ما فيها دلالة .

وقد بقيت الفصحــى حية الى جانب الدارجات وماتت اليونانيــة واللاتينية لما كان أودع فى تاريخ العربية من عوامل بقائها فقد ارتبطت بمقدسات الامة التى انشأتها عاملا معبرا عن تاريخ حضاري باق ، وقد بذلت اوروبا وغربانها منا جهودها للقضاء على هذه الاستمرارية فارتدت

حـــسيـــرة .

وهذه وما وراءها تضع الناظر امام واقـــع استفادته اللغة من هذا الاستخدام العريض القاعدة ، على الزمان ، وعلى المكان ، والناهض على أكتاف كتل من العرب تتضخم حتى انها لتتصاغر أمامها من ناحية العدد والخصب أعداد الناس فى البلد العربـــى الواحد ، ولو كان هـــذا البلد هو اليمن وحده أو العراق وحده ، أو ما شئت غيره مـــن المواطـــن الـــعـــربـــيـــة المـــنـــفـــردة .

اللغة العدنانية بنتها تجارب تتسع وتمتد على حال لم تتهيـــأ للهجـــة « الحميرية » بدليل قائم من فقر « الحميرية » ، وتأخرها البعيد فى التكوين العضوي بالقياس الى « العدنانية » التامة الفنية . ولو لم تخضـــــع « العدنانية » لتجارب استبحرت وعمقت ما تهيأ لها هذا التمام ، ولو تهيأ مثله « للحميرية » لكان اولى بها ان تتم ولا تتم « العدنانية » . وكانت اولى بأن يسعدها فيه وعليه انهالهجة الشعب العربـــى الذي كان يقع من الامـــة العربية كلها فى العهد الجاهلى الاخير فى موقع القيادة السياسية والحضارية جميعا . فلو كانت « لحميريته » تقاليدها الفنية ، وكان فيها للشعر نصيب، لغدت هـــى لغة الاغراض العليا وفى اولها : الشعر ، وغـــلبـــت بذلك « العدنانية » على مكانتها التى نزلتها من القيادة فى هذه الابواب . لكن الذي حدث هو العكس ، وثبت بدليل من نمو « العدنانية » ومن تمامها انها هى اللهجة المستخدمة فى هذه الاغراض العليا ، كما ثبت ذلك بالخبر التاريخـــى وبالاثر من الشعر القائم بين أيدينا ، لشعراء اليمن النابتين فى اليمن نفسها وفى قلب البيئة العربية التى تستخدم « الـــحـــميرية » فى أغراض حياتها اليومية . وانك لترى ذلك فى الاشعار والاخبار الباقية عنهم مثل هذا الشعر المأثور عن الملك اليمنـــى : ابن قيسبة ، وعن الاميـــر الزبيدي عمرو بن معدي كرب ، وغيرهما مما يدخل فى بابه ، وهو كثير . بل ان الشاهد فى اللغة يؤخذ من شعر عمرو بن معدي كرب الزبيدي اليمنى كما يؤخذ عن العدنـــانـــى .

واعود فأذكر بالسؤال الذي قدمت الشطر الاول من الاجابة عنه فيما سبق لاقدم الشطر الثانى من هذه الاجابة : وهو لماذا سادت اللهجة « العدنانية » جميع اللهجات الاخرى ؟

العدنانية من حيث الاصل القديم كانت لغة العرب العاربة فى اقدم ما نصوا عليه منصورها أيام أخذها عنهم اسماعيل .

وهى لذلك ، « اللغة الام » ، وهى بذلك اللغة الاصلية بالقياس الى حمير ، والى غيرها من الفروع البشرية التى انشعبت عن العرب العاربة . وكل ما نشأ تحولا عنها كان ينظر اليه على أنه انحراف هابط عن الاصل يشبه الانحراف الذي يصيب اللغات الام فتنشأ به اللهجات الدارجة .

فلا شذوذ او غرابة فى ان تشعر « حمير » وغيرها بالروابط التى تربطها بهذه « العدنانية » التى كانت لغة العرب الاولين ثم بقيت تتطور وتتقدم على ايدي مستعيريها. لذلك لم يهجر ابناء اليمن اللغة الاولى، فكانوا يقولون فيها اشعارهم ، ويسجلون فيها أنقى ما تنفعل به نفوسهم .

وهؤلاء المستشرقون الذين جاءوا الى « العدنانية » فعزلوها عن ابناء اليمن ، والعرب جميعا وهموا حين ظنوا ان تعبير أهل اليمن فيها انتقال بهم الى « لغة اجنبية » كان من العسير على غير أهلها مفارقة لغتهم اليها .

فمثقفو اليمنيين ، وعلماؤهم ، وملوكهم ، واصحاب الفهم الواسع لتاريخ لغتهم ، واصحاب الحرص منهم على التجافى عن السقوط فيما تنحدر اليه العامة باللغة النقية ، كانوا جميعا — وجريا على حكم تجربتنا نحن فى هذا المضمار اليوم — شديدي الاستمساك بملازمة التعبير السليم باللغة الاولى . وهم كانوا يجدون فى حفاظ ابناء عمومتهم من « العدنانيين » على لغة آبائهم ما يشد ظهورهم ، ويوسع دائرة نشر أعمالهم ، فما يكتبونه يصير الى جمهور اوسع من العرب ، بل انه يمتد الى العرب جميعا فى اليمن وفيما خرج عن حدود اليمن ؟ ومن اجل مواجهة هذا الواقع الحى ،

ومن باب التفاعل معه وجد نظام اختيار « المعلقات » وجعل مناطها الكعبة ، حرم « التوحيد » الابراهيمى ، ومعقد الوحدة العربية .

« اللهجة العدنانية » كانت أمـــام كل جيل جاء ن العرب : يمنـــا و « عدنانيين » هى أنقى صور لغة العاربة .

ـ « العاربة » تنتقل الى التقديس باستعمال اسماعيل لها فى دينه :

ولكن القبائل العدنانية كانت تعيش فى الاعم الاغلب بتجمعاتها، ومن بيئاتها فى بوادى ـ ولا أقول صحارى ـ ثم ان لغتها كان قد مسها من قدسية اسماعيل باعتباره ابن ابراهيم بانى الكعبة ، ونبى « الحنيفية الموحدة » ، وبحكم من تقديس الابناء للاباء ، كانت هذه اللغة العاربة المستعربـــة جميعا ، قد مسها من قدسية اسماعيل ما جعل ابناءه يقدسونها ، وما ألزم الشعر المنشأ فيها تلك السمات اللازمة لحياة البوادي ، وكفل لشعرهـــا تلك التقاليد البدوية التى لزمته ولم تفارقه أبدا : يستوي فى ذلك قائلوه جميعا الشمالى منهم والجنوبـــى . ذلك انها سلمت بين ايدي ابناء البادية من اللوثات التى كانت تدب اليها فى الحواضر ؟ وبذلك صح ما قلته منذ الســـاعـــة عـــنـــهـــا :

« اننا وجدنا انفسنا بازاء واقع فرض نفسه ، واصل تقاليده ، ونما فى ذلك وعلا حتى اصبح الشعر وادانه الشمالية كيانا واحدا يفرض ذاته على ابناء الامة الواحدة فيقدمه الجنوبى بنفس الاداة التى يقدمـــه بها الشمالى تعبيرا ذاتيا تتلازم فيه الاداة والمضمون (واضيف هـــنـــا ـ (والتقاليد » ـ ولا تتفارق » .

الفصل الخامس

اللهجـــات القبليـــة

ترفع المستشرقة اسم « اللهجات » فى وجه الشعر الجاهلى تعميما

من غير تخصيص . وهم اذ يفعلون ذلك لا يفعلونه على علم شامل «للهجات»: كلا وتفصيلا ، عينا وتجربة ، ولكن انبعاثا من تصور وهمي لما دعي باللهجات . والاتكاء على مثل هذا التصور غير المحدد السمات ، عمل غير علمي ، وهم فيه يمضون على غرار مضيهم في رفع اسم « الحميرية » مقابل « العدنانية » .

والواقع الذي لا يتمارى فيه أن واحدا ما — مهما بلغ تخصصه — لايستطيع أن يحدد تحديدا دقيقا جامعا الفوارق بين اللهجات القبلية : بمعنى ان يقول لنا قولة شاملة مستوعبة : ان لهجة القبيلة الفلانية كانت تتميز بالمجموعة الفلانية من السمات بالقياس الى القبائل الاخرى . وانما هي صور قليلة نادرة بالقياس الى مجموع اللغة وسماتها .

وليس في الآثار الباقية ، او التي أشير اليها في مجرى الدراسات والتاريخ أي ذكر لكتاب خصصه صاحبه لدراسة اللهجات. ولو أن اللهجات كانت تغطي كتابا لقدموا لنا هذا الكتاب فدارسو العربية لم يدعوا في جوانب الدراسات اللغوية مذهبا قديما أو جديدا لم يطرقوه .

ونحن نقول « اللهجات » ونحن نجهل ان كان وراء هذه الظاهرات المعدودة التي قدموها لنا شيء غيرها لم يقدموه .

وكلنا مررنا باشارات دالة على صور هذه « اللهجات » ، ولعل اوسعها لهجة طيء . ومع ذلك فانها لم تتجاوز عددا صغيرا جدا . فمنها استعمال « ذو » اسم موصول ، ومنها الرمز الى الفاعل بضمير يسبقه في الفعل مثل : يتعاقبون فيكم ملائكة . ومثل تحويل « تاء جمع المؤنث السالم » هاء في النطق ، مثل قولهم : « دفن البناه من المكرماه » والوقوف على « التاء المربوطة » بالتاء « بدل تحويلها هاء » مثل قولهم « امت » في مكان « امه » عند الوقف .

وكذلك الحال في كشكشة تميم أو بني أسد او ربيعة على ما جاء في اللسان » ، يقول : يجعلون « الشين » مكان (الكاف » ، وذلك في

المؤنث خاصة ،فيقولون : عليش ، ومنش ، وبش .

ومنهم من يزيد الشين بعد الكاف ، فيقول : عليكش ، وبكش ، ومنكش ، وذلك فى الوقف خاصة . وانما هذا لتبيين كسرة الكاف فيؤكد التأنيث ، وذلك لان الكسرة الدالة على التانيث فيها تخفى فى الوقف فاحتاطوا للبيان بأن أبدلوها شينا ، فاذا وصلوا حذفوا لبيان الحركة ».

« وفى حديث معاوية : تياسروا عن كشكشة تميم . اى ابدالهم الشين من كاف الخطاب مع المؤنث، فيقولون : ابوش وانش، وزادوا على الكاف شينا فى الوقف فقالوا : مررت بكش . كما تفعل تميم » .

وقد فصل صاحب المزهر فى هذا الباب بعض التفصيل (ج 1 — ص 255 — 258) ثم قال : « وكل هذه اللغات مسماة منسوبة الى أصحابها ، وهى وان كانت لقوم دون قوم فانها لما انتشرت تعاورها كل .

وهذا هو مفصل الحكم فى قضية « اللهجات القبلية » ، أي أن الشهرة والشيوع هما معيار الاستخدام للهجة من اللهجات ، ولو لم تكن لهجة قبيلة الشاعر أو الخطيب أو المتحدث .

واذا صح هذا فى هذه الوجوه الشاذة بالنسبة الى القياس العام فهو اصح بالنسبة الى القياس الخاص ، فلا ضرورة لان يستخدم طائى فى شعره « ذو » اسم موصول بدلا من « الذي » مثلا ، لانه يعلم ان الاجرى بالشعر بين العرب هو استعمال القياس العام ، فهو الاعم والاغلب . فمن اراد لشعره السيرورة اتبع القياس العام .

لم يكن محتما اذن ان يستخدم الطائى لهجة طىء فى شعره ، ولا ان يستخدم التميمى « كشكشة » جماعته فى شعره ، ولا ضير عليه فى ذلك ، ولا تنازل منه ، لانه القانون العام الذي يسوي فى العرب بين لهجاتهم جميعا.

والنقاد متفقون على ذلك اتفاق الشعراء . قال ابن جنى فى الخصائص :

« اللغات على اختلافها حجة . الا ترى ان لغة الحجاز فى اعمال (ما) ، ولغة تميم فى تركه ، كل منهما يقبله القياس ، فليس لك ان ترد احدى اللغتين بصاحبتها ، لانها ليست أحق بذلك من الاخرى .. »

ومع ان طيئا كانت تستخدم « ذو » اسم موصول على حين لا يستخدمها غيرها من العرب الا اختيارا ، فليس معنى ذلك انها لم تكن تستخدم اسماء الموصول الاخرى فهى تنفيها عن شعرها .

قال عارق الطائى :

الا حى قبل البين من انت عاشقه ... ومن انت مشتاق اليه وشائقه
ومن لا تواتى داره غير فينة ... ومن انت تبكى كل يوم يفارقه

ومنها :

الى المنذر الخير بن هند نزوره ... وليس من الفوت «الذى» هو سابقه

ومنها :

لئن لم تغير بعد ما قد صنعتمو ... لأنتحين للعظم « ذو » انا عارقه

فاستخدم الشاعر الطائى الجاهلى فى قصيدته الواحدة ، من الاسماء الموصولة : « من » اربع مرات ، و « الذي » مرة ، و « ذو » مرة . (الحماسة ج 2 — ص 347 — 350).

وقال الهذيل بن مشجعة البولانى :

انى وان كان ابن عمى غائبا ... لمقاذف من خلفه وورائه
ومفيده نصرى وان كان أمرأ ... متزحزحا فى ارضه وسمائه
ومتى اجئه فى الشدائد مرملا ... الق الذي فى مزودي لوعائه
واذا تتبعت الجلائف مالنا ... خلطت صحيحتنا الى جربائه
واذا اتى من وجهة بطريقة ... لم اطلع مما وراء خبائه

استخدم الشاعر الطائى من الاسماء الموصولة « الذي » ، كما

استخدم « ما » حسبما اقتضته حاجته . ولم يستخدم « ذو » الطائية الخاصة ، ذلك أنها لم تكن فرضا محتوما على الطائى ان يستخدمها ، كما انه لم يكن محرما على الطائى ان يستخدم أسماء الموصولات العربية المشتركة ، فهذه هى الموصولات المشتركة بين جميع العرب ، اما « ذو » فزيادة وجدت فى اللهجة الطائية الخاصة من حقه أن يستخدمها اذا عرضت حاجة للانتفاع بها ، كما رأينا فى الشعر الاول ، وأن يتركها دون غضاضة اذا لم يدع القول الى استخدامها .

ويقول بعض بنى بولان من طىء :

نحن حبسنا بنى جديلة فى نار من الحرب جحمة الضرم
نستوقد النبل بالحضيض ونصطاد نفوسا بنت على الكرم »

(الحماسة ج 1 — ص 46)

« بنت » فعل ماض مبنى للمجهول ضم الطائى الشاعر « باءه » وحذف « ياءه » وفتح ما قبل الحرف المحذوف على لهجة طىء .

وهذه الاشعار كلها جاهلية تظهر فيها لهجة « طىء » ، لا ممنوعة محرمة ، ولا فريضة محتومة ان لم يقل الطائى فيها شعره اصبح غير طائى ، وصار بذلك منحولا عليه ، مقولا فى الاسلام ، فذلك هو التلوث فى الحكم ، والخطل فى الاستنتاج .

والامر على ما ترى أن الشعر الجاهلى قد تمثلت فيه « لهجات القبائل » لكن لم تستبد بكل قبيلة لهجتها الخاصة ، والواقع أننا حين نقول « لهجتها الخاصة » نغلو ، ونكبر الصغائر ، ونوهم غيرنا ونتوهم معه أن هذه الفلتات اللغوية القليلة العدد ، المحدودة الاستخدام ، التى لا تنفى استخدام غيرها من مقابلاتها فى اللغة العامة ، « لغات خاصة » بالقبائل على كل قبيلة ان تتخذها حينما تأتى الى التعبير عن نفسها . وهو زعم خارج عن نطاق الحياة العربية : جاهليها واسلاميها على ما هو مشهود فى جميع الآثار الباقية لنا عن ماضينا كله .

وقد غلا هذا الوهم فى نفوسنا حتى اصبحنا نلوم القدماء ، ونتهمهم بالتقصير فى تدوين تلك اللهجات ، وهم الذين قدموا لنا ظواهرهـا فى اللغة تقديما شاملا فكانت لا تعدو هذه الظاهرات المحدودة القليلة ، وقدموا لنا شواهد استعمالها فى الشعر العربى الصالح للاستشهاد مستخرجا من مجموع الشعر العربـى بعد ان افتلوه افتلاء .

على أن المستشرقة وغربانها كانوا يكبرون من الامور ما صغر ، ويأبون فى اصرار جاهل ، عاجز الأداة الا اتخاذ هذه الظاهرات المحدودة دليلا على وجود لغات عربية تتعدد بتعدد القبائل فهم يمـدون للاثـر المستقصى ظلالا خيالية ، ويخلقون منها كيانا غير موجود ، يزعمون انه ما دام يوجد على الطبيعة فان الشعر الذي لم يذهب مذهب « لـغات القبائل » غير صحيح ، وانما هو منتحل .

والعجب انهم كانوا يحاولون جعل « الوحدة اللغوية » فى الاسلام أثرا جديدا للقرآن الكريم ، ويعزون اليه أنه هو الذي قـضى عـلى « اللغات العربية » التى كانت حية قبله لانه طردها وحرمها ، وهو باطل يزيفه ويسقطه أن الشاعر الاسلامى كان يلم أحيانا بتلك السمات الخاصة القليلة جدا من خصوصيات قبيلته ، بأكثر مما كان يلم بها سابقه الجاهلى ، من هذه الخصوصيات ، لم يجد حرجا ولا ثقلا ، ولا خروجا على قرآنه . والمثل فى هذا « ابو تمام الطائى » فقد اجترفه هجوم خصومه عليه واتهامه فى نسبته الى « طىء » ، نحو الاندفاع الى تسجيل كل ما عرف فى اللغة لقبيلته . وقد قدمت من نماذجها فى شعره فى كتابـى « ابو تمام الطائى — حياته وحياة شعره » (من ص 75 الى ص 77) .

وهى ظاهرات محدودة ، ولو ان لطىء غيرها لقدمها ابو تمام ، والامر كذلك بل أقل منه فيما اتصل بالقبائل الاخرى . وان ابا تمام ليمـر بها مرورا ينزل بها الى مكانة التفكهة منها الى الجد .

ويجب الا ننسـى أن اللهجة العدنانيـة العامة كانت من الاصالة

والقدسية والعموم فى تعبير الشعراء فى الجاهلية بحيث لم تكــن هــذه الانحرافات القبلية الصغيرة امرا يقع فى نفوس الناس موقع الاصالة عند اختيار التعبير ، ولذلك لم تفرض نفسها فرض الامر الطبيعــى مع انها لم يجر تحريمها فى الجاهلية او فى الاسلام ، على ما رأينا . وادعاء انها لم ترد فى الشعر الجاهلى مطلقا ادعاء يثبت امرين :

عدم قراءة المدعــى بذلك للشعر الجاهلى ، وعدم ارتقائــه الى تقدير صحيح لمدى هذه الانعطافات وضآلتها ، ونقص احتفال أصحابها بها حينما كانوا ياتون الى التعبير العام .

ـ هذه الانعطافات اللهجيــة نوعــان :

1 ـ نوع فى حركات الحروف فى الكلمة ، كما فى « نستعين » بكسر النون بدلا من فتحها ، وكما فى اعمال « ما » فى خبرها اعمال « ليس » . وهذه لا تؤثر على وزن الشعر الا ان تكون حركة للروى ، وهنا يختــار الشاعر عدم اعمال « ما » جريا على القاعدة الاعم .

2 ـ ونوع يصيب الكلمة ببعض التبديل فى وزنها ، بحيث يتعين ان يطوع الوزن لها، كما رأينا فى «بنت» الطائية بضم البــاء وفتح النون وسكون التاء ، كما رأينا فى قول الشاعر (بنت على الكرم) . وقليل جدا أن يقدم الشاعرعلى هذا الوجه من وجوه تكييف الكلمة الا ان يضطره الوزن.

اما شيوع كلمة مثل « السكين » فى الشمال ، وشيوع كلمة «مدية » فى الجنوب فليس يدخل على الشعر شيئا من الضير، لان على الشاعر ان يجري بها مع الوزن الذي اختاره كما يعمل مع كل الالفاظ التى يستخدمها فى الشــعــر .

و « الكشكشة » التى قد يخالها السمع لتشخيصها اول مرة حرفين، ليست كذلك ، وانما هى فى الحقيقة حرف واحد ، ينطق بمرة « كافا » مدمجة فى « شين » ،وهذا الحرف المركب يعيش اليوم فى العراق فى لهجة

البغداديين ، تسمعه فى اليوم الواحد مرات اذا كان فى الكلمة حرف الكاف، فيقولون « تبكشين » مع اخراج « الكاف والشين » مخرجا واحدا على حال نطقنا حرف « الجيم المعطشة » فى « جمل » « دالا » مدمجة فى (الجيم) المطحونة ، والمراد « تبكين » .

وهذا كله لا يكاد يقع الا فى حالات استثنائية مغرقة فى الاستثناء ، وهو ينبو على الذوق اللغوي العام ويضع شعر الشاعر فى دائرة من الخصوصية الضيقة يحط من قدره ، ويضيق من دائرة انتشاره ، هذا وان لم يكـــن مـــحـــرمـــا .

والتقليد العام القاضى بتعليق الشعر المتميز المختار على الكعبة فى الجاهلية ، والذي كانت ثماره « المعلقات » يحملنا الى الجو الذي كـــان يعيشه كل شاعر عربى استحق شعره ان يبقـــى لنا الى اليوم ، وكيف كان منتهى آمال الشاعر ان يروج شعره بعيدا عن الانحباس الضيق فى نطاق الاستعمال القبلى الـــخـــاص .

وبذلك تتلخص أمامنا الحقائق الآتية مستخلصة من النصوص ، ومن الحياة ، ومن جوهر الشعر الباقـــى :

1 ــ لم تكن هذه الظواهر الاستثنائية من حيث العدد او من حيث الاهمية شيئا ذا بـــال .

2 ــ لم تكن محرمة على أهلها ما دامت قد شاعت وانتشرت ، ولا على غيـــر اصـــحـــابهـــا .

3 ــ لم يخل منها الشعر الجاهلى الباقى خلوا تاما ، ولم يكـــن اصحابها شديدي التمسك بها ، ولم يكونوا من شدة الحساسية بها بحيث وقع المستشرقون وغربانهم ، وهم الذين يعكسون على اللغة العربية واقعا يعيشونه من تفرق لغاتهم المتفرعة عن اصول مختلفة شديدة الاخـــتلاف والاختلاط ، على حين ان اللغة العربية وما جرت فيه ، حتى من انشعابات

عنها دارجة لا تتع هذا الموقع على الرغم من تباعد المواطن العربية فى أيامنا هذه . ومع بقاء هذه الانعطافات اللغوية فى « الدوارج العربية » فانها لا تزيد على ما نبه عليه القدماء منها واقعا عند القبائل . وكل ابناء المواطن العربية اليوم اذا جاءوا الى التعبير الادبى التقى فيه المغربى بالعراقى ، والشامى بالمصرى ، فلا لهجات ولا لغات ، وانما هى الفصحى العامة ، كما كان الامر فى القديم ووحدة اللغة فى الجاهلية مشت امام الوحدة الدينية، وصيرت « القرآن معجزة الاسلام » .

لقد بالغ المستشرقة فى هذه الوجهة كما بالغوا فى تصور الفروق بين العدنانية والحميرية ، وبنوا عليها بناء وهميا خيل اليهم معه انهم قادرون على هدم تاريخنا واحلال هذه الخرق البالية من المعالم الجزئية المشوهة محله ، وزادهم فى الارتكاس تعصبهم الدينى الذي وضعوه فى خدمة الاستعمار الفكري أملا فى احياء الاستعمار السياسى على انقاض ماضينا وما عرفوا .

خاتمة

اهم واخطر ما فى هذا التاريخ الذي فرغنا منه انه يؤرخ أمة يراها فى وضوح واحدة ، ذات رسالة حضارية واحدة ، تنبثق من اصل واحد ، وتتطور على صعيد حضاري واحد ، وتمضـــى قدما الى مهمتها الجليلة فى طريق يرسمها لها القدر ، لا تكاد تملك أسباب الانحراف عنها .

قد تنزل بها النوازل فى مرحلة من مراحل تطورها فتفرق بين اجزائها وتتوزعها كتلا متقاطعة الحدود ، ودولا تحترب بينها الحروب ، فتتباين فى الظاهر حتى ليخيل الى ملاحظها من الخارج انها فى طريقها الى التوزع ، والانقسام ، والتضارب المفضـــى الى انهدام الوحدة الكلية الجامعة بينها ، وانها على وشك ان تصبح أمما لا يربط بينها رابط ، ولكنها وهى فى احرج المزالق نحو هذا المصير ، وعند نقطة الافتراق بين البقاء والزوال تراهـــا وهى تعود الى الالتئام ، وتكون الفرقة المهددة معبرها المفاجىء الى الوحدة الاصيلة التى وجدت عليها من يوم خلقت .

وانه ليخرج منها فى هذه اللحظة الحاسمة من تاريخها الرسول الذي يلخص ماضيها ، ويجلى رسالتها ، ويجمع بين يديها فى زبدة رسالته خالص تجاربها ، نقية مما شابها على مجرى الزمن وعنت الاحداث ، فيرفعهـــا امامها على الطريق شعلة وهاجة تضىء بنور الله ، لتواصل السير الى مـــا خـــلـــقـــت لـــه .

ليس هذا من عندي ، وليس استنتاجا استدلاليا خرجت اليه بعـــد طول النظر والفحص والاستظهار ، لكنهُ التتبع الواضح النهج للطريـــق التى قدم بها الينا التاريخ القديم هذه الامة ذات الرســـالة ، تـــتراه فى النصوص التى مضت، وتخرج اليه دون حاجة الى هاد. لم أصنع فى بنائه شيئا من عندي، ولم أعن على تكوينه باضافة اضفتها اليه ، ولم ازد فى

جهدي الذي بذلته فى كتابى هذا على ان نفضت عن اعطافه الغبار الذي كان اعداؤه قد اثاروه حوله من البلبلات ، والتهويمات والدخان .

لم أصنع اكثر من أن كشفت الزبد عن وجهه ، ووضعته جزءا الى جانب جزء ، فى غير اعتساف او عنف ، او تكلف فبدا وجهه المشرق ، النظـــيــف وحقيقتـــه الابديـــة .

ما عليك الا أن تعود الى النصوص المنقولة هنا عن قدمائنا لتـــرى هذا الوجه ، ولتطلع على هذه الحقيقة الهائلة . النصوص تجري متناسقة متكاملة فى تتبع تاريخ الامة الواحدة غير عابئة بالحدود والسدود التـــى اقامتها القسمة لها بين متمرسين بالقسمة ، متضرمين بالطمع متحرقين بـــالانـــانـيـــة .

هذا هـــو طريق التاريخ القديم فى رسم قدر الامة العربية ، وهذه هى سيرته ، وهو طريق لا يرتقى الى تصوره او الشبوب اليه مؤرخوهـــا فى الاســـلام . فلقد حققت تحت لوائه قوة الدفع التاريخى العتيد وحدة الامة العربية على ارض مواطنها الابدية . ما من بقعة نزلها المسلمون الا كانت منذ القديم الاقدم ارضا نزلها اجيال من العرب القدامى ، وثبتت فى أعماقها جذورهم قبل ان يطرأ عليها أي جنس غيرهم . وهم ومن طرأ عليهم بعدها من موجاتهم المجددة لقواهم يكونون الخميرة البشرية النامية فيها فيمـــا تلا ذلك من العصور . فالحقيقة القائمة الدائمة المتدفقة من نبعها الاول فى التاريخ البشري تثبت صحة ما بينه التاريخ العربـــى القديم فى نظرته الواضحة الجامعة الواعية المستوعبة للماضـــى وللمستقبل .

على ان المؤرخين المسلمين ، وهم يعيشون هذا الدفع التاريخـــى ، لم يكونوا يشعرون بما كان هؤلاء القدماء يرونه ، ويسجلونه ، ويؤدونه للاجيال اللاحقة التى كانت ستعيش ثمرته ، وتحمل وزر أمانته . فلقد كانوا بعد عهد الرسالة المحمدية الاول ، يعيشون الفرقة ، والتنابذ والاحقاد والاطماع ، فعز عليهم وبعد ان يرتفعوا الى سمت المفهوم الصحيح الذي

عرفه القدماء ودلوا عليه من رسالة امتهم .

ولعلنا فى عصرنا الحاضر قد بدأنا نستشرف الى لمح الخطوة الفاتحة لهذا المفهوم ، ولعل القدر قد راح يوقظه فى دمائنا تحت شعار « الوحـــدة العربية » التى تتحرق اليها الشعوب العربية ، لكننا لم نتصل بعد بمفهـــوم رسالة أمتنا الكامل بقدر ما اتصل به القدماء .

ان الامانة الملقاة على عواتقنا ثقيلة ، والعدو نذل خبيثِ ، ولكـــن القـــدر لا يغلب فليعنا الله .

بســـم الله الرحمن الرحيم

(وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على النـــاس ويكـــون الرسول عليكم شهـــيـــدا) .

صـــدق الله العظيـــم
والحمد لله رب العالمين

الفهرست الموضوعى

الكتاب الاول

الباب الاول

الفصل الاول

صفحة

الفصل التاسع

الفصل العاشر

الفصل الحادى عشر

الفصل الثانى عشر

الفصل الثالث عشر

صفحة

البـــاب الرابـــع

الفصـــل الاول

الفصـــل الثـــانـــى

الفصـــل الثـــالث

الفصـــل الرابـــع

الفصـــل الخـــامس

الفصـــل السادس

الفصـــل السابـــع

الفصـــل الثـــامن

الفصل الثالث

الفصل الرابع

الفصل الخامس

الفصل السادس

الفصل السابع

الباب الثانى

الفصل الاول

الفصل الثانى

الفصـــل الثـــالث

الفصـــل الرابـــع

البـــاب الثـــالث

الفصـــل الاول

الفصـــل الثـــانـــى

الفصـــل الثـــالث

الفصـــل الرابـــع

البـــاب الـــرابـــع

صفحة

الفصـــل الاول

الفصـــل الثـــانـــى

الفصـــل الثـــالث

الفصـــل الـــرابـــع

الفصـــل الخـــامس

البـــاب الخـــامس

الفصـــل الاول

الفصـــل الثـــانـــى

الفصـــل الثـــالث

صفحة

الباب السابع

الفصل الاول

الفصل الثانى

الفصل الثالث

الفصل الرابع

الفصل الخامس

صفحة

الكتاب الثالث

الباب الاول

الفصل الاول

الفصل الثانى

البــاب الثــانــى

الفصل السادس

الفصل السابع

الفصل الثامن

الباب الثالث

الفصل الاول

صفحة

الفصل الثانى

الباب الرابع

الفصل الاول

الفصل الثانى

الفصل الثالث

الفصـــل الـــرابـــع

صفحة

الفصـــل الخـــامس

الفصـــل الســادس

الفصـــل السابـــع

الفصـــل الثـــامـــن

الفصـــل التـــاسع

البـــاب الخـــامس

الفصـــل الاول

الفصـــل الثـــانـــى

الفصـــل الثـــالث

الفصـــل الـــرابـــع

الفصـــل الخـــامس





صدر عن :

اللغة بين المعيارية والوصفية	الدكتور تمام حسان
اللغة العربية معناها ومبناها	الدكتور تمام حسان
الأصول : دراسة ابستمولوجية	الدكتور تمام حسان
العروض والقافية	الدكتور محمد العلمي
عروض الورقة	تحقيق الدكتور محمد العلمي
الصراع بين القديم والجديد	الدكتور حمد الكتاني .
حدود النص الأدبي	الأستاذ صدوق نور الدين
حدود الكائن والممكن	الأستاذ عبد الكريم برشيد
الوظائف التداولية في اللغة العربية	الدكتور أحمد المتوكل
دراسات في نحو اللغة العربية الوظيفي	الدكتور أحمد المتوكل
القراءة والتجربة	الأستاذ سعيد يقطين
تأملات في الأدب المعاصر	الدكتور ابراهيم السولامي
في سيمياء الشعر القديم	الدكتور محمد مفتاح .
الرواية المغربية	الأستاذ لحميداني حميد
فصول في النقد العربي	الأستاذ محمد خير شيخ موسى
الوافي بالأدب العربي (3 أجزاء)	الأستاذ محمد بن تاويت
الرؤية البيانية عند الجاحظ	الأستاذ ادريس بلمليح
الحركات الفكرية والأدبية	ذ. عوض والفاربي .
الخوارج في بلاد المغرب	الدكتور محمود إسماعيل

مطبعة النجاح الجديدة
الدار البيضاء

الايداع القانوني رقم 1985/722